Luis Gonzalez-Carvaja

Los signos de los tiempos

El Reino de Dios está entre nosotros...

Sal Terra



Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

39

Luis González-Carvajal

LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

El Reino de Dios está entre nosotros...

Editorial SAL TERRAE
Santander

© 1987 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander
Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-0780-X
Depósito Legal: M. 31.464-1987
Impreso por Artes Gráficas Minerva
Avda. de Valladolid, 43
28008 Madrid

Indice

Págs.

2.ª PARTE
TRES SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Introducción

> Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, Jesús les respondió: «El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: "Vedlo acá o allá", porque el Reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17, 20-21).

Hay conceptos perfectamente aclimatados al vocabulario de una generación. Este es el caso, sin duda, de los «signos de los tiempos». Hallamos esa expresión tanto en los libros de teología como en las constituciones de cualquier congregación religiosa; existen muchas probabilidades de encontrárnosla en un documento episcopal e incluso en el discurso de un político y en la conversación del hombre de la calle. Pero, en cambio, veremos en seguida que no resulta tan fácil encontrar estudios sistemáticos sobre el particular y, de hecho, el significado de la expresión dista mucho de ser unívoco.

Sin duda, la acepción más frecuente es la que considera que los «signos de los tiempos» son *aquellos fenómenos que, a causa de su generalización y gran frecuencia, caracterizan una época*. A partir de ahí pueden sacarse muy diversas conclusiones. Algunos, elevando la frecuencia estadística a criterio ético, les concederán un valor normativo y proclamarán la necesidad de seguir siempre la dirección marcada por ellos. Otros, más prudentes, intentarán

discernir en tales fenómenos la voz de Dios —no necesariamente aprobatoria— que se revela a través de los acontecimientos.

Aun a sabiendas de que el uso común es casi invencible en cuestiones de lenguaje, la intención de este trabajo es *reivindicar el significado bíblico original de los «signos de los tiempos» como «signos del Reino de Dios»* (Mt 16, 1-3). Es decir, para nosotros no son «signos de los tiempos» todos los fenómenos característicos de la época, sino tan sólo aquellos que hacen presente el Reino de Dios.

Justificaremos esa opción en el primer capítulo de la primera parte, donde pretendemos desarrollar lo que podríamos llamar una *teología fundamental de los signos de los tiempos*. No hace falta decir que aquí no entendemos «teología fundamental» en el sentido comúnmente aceptado de justificación racional de la opción cristiana, sino como formulación —dentro ya de la teología sistemática— de las estructuras básicas «formales» y permanentes de la realidad que nos ocupa: los signos de los tiempos.

Lógicamente, el concepto de «signos de los tiempos» que aquí propugnamos exigiría desarrollar con cierto detenimiento la teología del Reino de Dios. Sin embargo, renunciaremos a hacerlo, porque ese tema fue objeto de una publicación reciente* y serían inevitables las repeticiones. En cierto modo, este trabajo puede considerarse continuación de dicho libro.

Una vez que hayamos clarificado el concepto de «signos de los tiempos», pasaremos al ámbito de la teología pastoral. Pretendemos con el segundo capítulo elaborar unos criterios hermenéuticos que permitan distinguir, de entre los numerosos rasgos característicos de nuestro tiempo, cuáles pueden ser considerados signos del Reino de Dios y, por tanto, «signos de los tiempos» en el sentido fuerte que nosotros damos a la expresión.

---

* GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *El Reino de Dios y nuestra historia,* Editorial Sal Terrae, Santander, 1986.

En la segunda parte aplicaremos dichos criterios hermenéuticos a tres fenómenos característicos del mundo actual: la lucha contra la pobreza (capítulo 3), el ascenso de la conciencia democrática (capítulo 4) y los progresos de la medicina (capítulo 5).

Si hemos optado por estudiar solamente tres, es porque no pretendemos en absoluto elaborar un catálogo completo de los signos del Reino de Dios que existen en nuestro mundo —tarea que, por otra parte, sería imposible—, sino tan sólo mostrar de forma práctica cómo deben aplicarse los criterios hermenéuticos elaborados en la primera parte.

Y si hemos elegido precisamente los tres signos que acabamos de mencionar, es porque pertenecen a otros tantos ámbitos distintos —el de la economía, el de la política y el de la ciencia, respectivamente— y de esta forma cumplen mejor la función paradigmática que les hemos asignado.

Dado el auge que han conocido durante los últimos años las diversas teologías políticas, es de suponer que la elección de los dos primeros signos (es decir, la lucha contra la pobreza y el ascenso de la conciencia democrática) no extrañen a nadie. En cambio, es posible que el enunciado del tercero (los progresos de la medicina) haya sorprendido a algunos lectores. El tema, de todas formas, no es tan nuevo. Incluso hace un par de años, con motivo de la canonización de Pedro Donders, el apóstol de los leprosos de Surinam, la Facultad de Misionología de la Universidad Gregoriana creó una cátedra dedicada a estudiar la relación existente entre la proclamación del Evangelio y la diaconía de la sanación. Existen, por otra parte, numerosos trabajos sobre lo que en el área lingüística anglo-americana llaman *Faith-Healing;* pero nosotros hemos descartado intencionadamente esa perspectiva: no nos interesan las posibles curaciones milagrosas ocurridas, por ejemplo, en los movimientos de resurrección *(revival)* o de renovación carismática, sino las curaciones que todos los días se producen ante nuestros ojos —ya sin apenas sorpresa— como resultado de la práctica médica, porque

creemos que también en ellas se hace presente el Reinado de Dios.

En definitiva, pretendemos mostrar que, en cosas tan «naturales» como la erradicación de la pobreza o la curación de un enfermo, es posible comprobar que *el Reino de Dios está entre nosotros.*

Antes de poner punto final a esta introducción, es de justicia agradecer muy sinceramente al profesor Antonio Cañizares, de la U. P. de Salamanca, el eficacísimo apoyo que me ha brindado para poder concluir este trabajo; pero también quiero mostrar mi agradecimiento a cuantos —de una u otra forma— me ayudaron durante su elaboración. Entre ellos, mencionaré a los profesores Joaquín Losada, Manuel Gesteira, Juan Martín Velasco y Luis Maldonado; los dos primeros de la U. P. de Comillas y los dos últimos de la de Salamanca.

Abreviaturas y sistemas de transcripción

Además de las abreviaturas habituales de los libros bíblicos, hemos decidido emplear solamente otras cuatro abreviaturas, por considerar que son sobradamente conocidas:

DS:

DENZINGER, H., y SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum,* Barcelona, [34]1967.

PG:

MIGNE, J.-P. (ed.), *Patrologia Graeca,* 161 volúmenes, París, 1857-1866 (y sucesivas reediciones).

PL:

MIGNE, J.-P. (ed.), *Patrologia Latina,* 217 volúmenes y 4 de índices, París, 1844-1855 (y sucesivas reediciones).

WA («Weimarer Ausgabe»):

KNAAKE, KAWERAN, etc. (eds.), *D. Martin Luther's Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Weimar, 1883 y ss.

Sistema de transcripción del hebreo

'aleph	'	ṭet	*ṭ*	pe	*p, ph*
bet	*b*	yod	*y*	ṣade	*ṣ*
gimel	*g*	kaph	*k*	qoph	*q*
dalet	*d*	lamed	*l*	reš	*r*
he	*h*	mem	*m*	śin	*ś*
waw	*w*	nun	*n*	šin	*š*
zayin	*z*	samek	*s*	taw	*t*
ḥet	*ḥ*	'ayin	'		

Se transcribe la reduplicación correspondiente al dagéš fuerte.

Fuera del pe, en las consonantes begad-kephat no se conserva la distinción entre aspiradas y explosivas.

Vocales largas: *a* (qameṣ), *e* (ṣeré), *i* (ḥireq con escritura plena o en sílaba abierta), *o* (ḥolem), *u* (šureq). No se hace distinción entre escritura plena y escritura deficiente.

Vocales breves: *a* (pataḥ), *e* (segol), *i* (ḥireq en sílaba cerrada), *o* (qameṣ ḥaṭuph), *u* (quibbuṣ).

Las vocales brevísimas y el šewá movible se indican normalmente con las correspondientes letras de tipo volado.

El pataḥ furtivo se escribe antes de su propia gutural.

Se conserva en la transcripción el he gráfico (= *āh*) y el 'aleph quiescente final que cierra sílaba .

Sistema de transcripción del griego

α = *a*	έ = *é*	λ = *l*	σ/ς = *s*	ου = *ou*
ά = *á*	ζ = *z*	λλ = *ll*	τ = *t*	ού = *oú*
ᾶ = *â*	η = *ē*	μ = *m*	υ = *y*	οῦ = *oû*
β = *b*	ή = *ḗ*	ν = *n*	ύ = *ý*	φ = *ph*
γ = *g*	ῆ = *ê*	ξ = *x*	αυ = *au*	χ = *ch*
γγ = *ng*	θ = *th*	ο = *o*	αύ = *aú*	ψ = *ps*
γκ = *nk*	ι = *i*	ό = *ó*	αῦ = *aû*	ω = *ō*
γχ = *nch*	ί = *í*	π = *p*	ευ = *eu*	ώ = *ṓ*
γξ = *nx*	εῖ = *eî*	ρ = *r*	εύ = *eú*	ῶ = *ô*
δ = *d*	οῖ = *oî*	ῥ = *rh*	εῦ = *eû*	ʽ = *h*
ε = *e*	κ = *k*			

El espíritu suave (’) y la iota suscrita no se transcriben.

No se conserva la diferencia de acento grave en la transcripción.

En la transcripción todas las consonantes se pronuncian como en cast., excepto las siguientes: *ch:* j; *ge:* gue; *gi:* gui; *ll:* 1.1; *ph:* f; *th:* z; *z:* ds.

1.ª Parte:
Signos de los tiempos

Capítulo 1

Teología de los signos de los tiempos

RECUPERACIÓN DE UN CONCEPTO OLVIDADO

Aristóteles sabía ya que, para comprender bien la naturaleza de cualquier concepto, nada mejor que comenzar investigando su origen [1]. En nuestro caso es fácil seguir esa norma, porque la expresión «signos de los tiempos» es de uso muy reciente en el magisterio eclesiástico e incluso en la teología.

En efecto, si excluimos un uso ocasional y teológicamente impreciso de dicha expresión en dos radiomensajes de Pío XII (el 24 de diciembre de 1947 y el 21 de abril de 1957), fue Juan XXIII quien la introdujo en el magisterio pontificio. La ocasión fue la Bula *Humanae Salutis* (25 de diciembre de 1961), mediante la cual convocó el Concilio:

---

[1] «En este tema, como en los demás, el mejor método de investigación es estudiar las cosas en el proceso de su desarrollo desde el comienzo» (ARISTÓTELES, *Política,* lib. I, cap. 1, 1252 a; *Obras,* Madrid, ²1977, p. 1411).

> «Siguiendo la recomendación de Jesús cuando nos exhorta a distinguir claramente los signos de los tiempos (Mt 16, 3) —dijo el Papa Roncali—, Nos creemos vislumbrar, en medio de tantas tinieblas, no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la Iglesia y la humanidad» [2].

Poco después (el 11 de abril de 1963), dicho Papa vertebró su encíclica *Pacem in Terris* alrededor de los «signos de los tiempos» [3].

El nuevo concepto se aclimató en la Iglesia con tanta rapidez que pasó a ocupar un lugar destacado nada menos que en los documentos de un Concilio Ecuménico (el Vaticano II):

> «Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos *(signa temporum)*, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación entre ambas» [4].

Pablo VI, ya desde su primera Encíclica —publicada el 6 de agosto de 1964, antes, por lo tanto, de la promulgación de la *Gaudium et Spes*—, quiso que los signos de los tiempos fueran un tema clave de su magisterio:

> «...Lo seguiremos recordando —dijo— como estímulo para la siempre renaciente vitalidad de la Iglesia, para su siempre vigilante capacidad de estudiar los

---

[2] CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones, Legislación postconciliar*, BAC, Madrid, [7]1970, p. 11.

[3] Realmente, el original latino no dice «signos de los tiempos», sino «aetas nostra tribus hujusmodi tamquam notis distinguitur» (número 39). Pero casi todas las traducciones a las diferentes lenguas —más fieles al espíritu que a la letra— introdujeron en los subtítulos la famosa expresión.

[4] *Gaudium et Spes*, 4a; cfr. también 11a y 44b; *Presbyterorum Ordinis*, 9b; *Unitatis Redintegratio*, 4a; *Apostolicam Actuositatem*, 14c.

> signos de los tiempos y para su siempre joven agilidad de probarlo todo y apropiarse lo que es bueno (cfr. 1 Tes 5, 21) siempre y en todas partes» [5].

A partir de entonces, en efecto, lo mismo el Papa Montini que sus sucesores hablaron tan frecuentemente de los signos de los tiempos que, si pretendiéramos recoger aquí todas las referencias, resultaría abrumador.

Lo extraño es que un concepto que todo el mundo utiliza con tanta profusión no haya suscitado estudios sistemáticos. Apenas nos ha sido posible encontrar unos pocos artículos, la mayoría procedentes del área francófona donde nació, y varios de ellos sin grandes pretensiones [6]. La revista *Signes du temps,* publicada por las Éditions du Cerf, sin duda ha llevado a cabo desde 1959 una meritoria tarea, pero desde luego no responde a lo que veremos más

---

[5] PABLO VI, *Ecclesiam Suam,* 46 (en *Nueve Grandes Mensajes,* BAC, Madrid, [13]1986, p. 289).

[6] CASTER, M. van, "Catéchèse des signes de notre temps», *Lumen Vitae,* 21 (1966), 225-267; CHENU, M.-D., «Les signes des temps», *Nouvelle Revue Théologique,* 87 (1965), 29-39. En castellano apareció en RAHNER y otros, *La Iglesia en el mundo actual,* Bilbao, 1968, pp. 93-112, y CHENU, *Los cristianos y la acción temporal,* Barcelona, 1968, pp. 35-54. Existe también un resumen en *Selecciones de Teología* 4 (1965), 295-296; IDEM, «Los signos de los tiempos. Reflexión teológica», en (CONGAR y PEUCHMAURD, eds.) *La Iglesia en el mundo de hoy,* t. 2, Madrid, 1970, pp. 253-278; GENNARI, G., «Signos de los tiempos», en (FIORES, S., y GOFFI, T., dirs.) *Nuevo Diccionario de Espiritualidad,* Madrid, 1983; HOUTART, F., «Los aspectos sociológicos de los "signos de los tiempos"», en (CONGAR y PEUCHMAURD, eds.), *o. c.,* t. 2, pp. 211-251; JOSSUA, J.-P., «Discerner les signes des temps»: *La Vie Spirituelle* 114 (1966), 546-569; PELLEGRINO, M., «Signes des temps et réponse des chrétiens»: *La Documentation Catholique* 64 (1967), 144-154; QUINZA, Xavier, «Leer hoy los signos de los tiempos»: *Razón y Fe* 212 (1985), 377-386; SECRETARIADO GENERAL, «Signos de los tiempos»: *Concilium* 25 (1967), 313-322; TORNOS, A., «Los signos de los tiempos como lugar teológico»: *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978), 517-532; VALADIER, P., «Signes des temps, signes de Dieu?»: *Études* 335 (1971), 261-279; VALENTINI, D., «Discorso teologico sui segni dei tempi», en *Spirito Santo e storia,* Roma, 1977.

adelante es el auténtico significado de la expresión; un libro de Rudolf Schnackenburg titulado «Observad los signos de los tiempos», que buscamos con interés, resultó contener únicamente cuatro meditaciones sobre el adviento y la esperanza [7], etc.

Lo mismo ocurre en el campo de la teología bíblica. Año tras año, es inútil repasar el «Elenchus bibliographicus», que publica el Pontificio Instituto Bíblico, con la esperanza de encontrar algún comentario a Mt 16, 1-3, el único lugar de la Escritura donde aparece la expresión «signos de los tiempos». (Aunque, ciertamente, están reseñados allí centenares de trabajos relativos a los versos siguientes, que tratan, como es sabido, del primado de Pedro.)

Tampoco tendremos más suerte recurriendo a los diccionarios de teología bíblica, bien sean antiguos o modernos. En la mayoría de ellos ni siquiera se mencionan los «signos de los tiempos» [8], o bien —sin dedicarles, desde luego, un artículo propio— se limitan a decir que son signos de los tiempos mesiánicos inaugurados por la predicación y los milagros de Jesús [9]. En el Kittel, lo más próximo a nuestro tema que cabe encontrar son seis páginas

---

[7] SCHNACKENBURG, R., *Observad los signos de los tiempos,* Santander, 1977.

[8] Cfr., por ejemplo, von ALLMEN, J.-J., *Vocabulario Bíblico,* Madrid, 1973, p. 320; BAUER, J. B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Barcelona, 1967, col. 995; BAUER, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament,* Berlín-New York, 1971, p. 1482 (se limita a recoger la referencia de Mt 16, 3); COENEN, L.; BEYREUTHER, E., y BIETENHARD, H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* Salamanca, t. 4, 1984, p. 221; DHEILLY, J., *Dictionnaire biblique,* Tournai, 1964, p. 1124; HAAG, H.; van der BORN, A., y AUSEJO, S., *Diccionario de la Biblia,* Barcelona, [7]1978, col. 1859; HASTINGS, J., *Dictionary of the Bible,* Edinburgh, [2]1963, p. 914; NELSON, W. M., *Diccionario Ilustrado de la Biblia,* Barcelona, 1974, p. 618; RAND, W. W., *Diccionario de la Santa Biblia,* Barcelona, 1971, p. 629.

[9] Cfr. BUTTRICK, G. A., *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* t. 4, New York, 1962, p. 346; DÍEZ MACHO, A., y BARTINA, S. (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia,* t. 6, Barcelona, 1963, col. 676; LÉON-

que dedica al «signo de Jonás» [10]. En cuanto al grandioso *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* el último tomo publicado en 1985, el décimo, llega únicamente hasta la palabra «sadducéens».

DEFINICIÓN DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

El empleo por todo el mundo de un concepto que casi nadie se ha molestado en estudiar tenía necesariamente que caracterizarse por la imprecisión; y, en efecto, ésta comienza por no saber siquiera a qué «tiempos» estamos refiriéndonos. ¿Son los *tiempos actuales*? ¿O son los *tiempos mesiánicos,* los *últimos tiempos*?

Como decíamos antes, el único lugar de la Biblia donde aparece la expresión «signos de los tiempos» es Mt 16, 1-3 (par. Lc 12, 54-56).

> Se acercaron los fariseos y saduceos y, para ponerle a prueba, le pidieron que les mostrase una señal del cielo. Mas él les respondió: «Al atardecer decís: "Va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego", y a la mañana: "Hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un rojo sombrío". ¿De modo que sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir los signos de los tiempos *(semeia tôn kairôn)*?».

Los versos 2b y 3 faltan en dos importantes manuscritos mayúsculos —el *Sinaiticus* y el *Vaticanus*— y en varios minúsculos, por lo que algunos exegetas piensan que

---

DUFOUR, X., *Diccionario del Nuevo Testamento,* Madrid, 1977, pp. 405-406; IDEM, *Vocabulario de Teología Bíblica,* Barcelona, [5]1972, p. 861.

[10] RENGSTORF, K. H., «*Semeîon* y voces similares», en (KITTEL y FRIEDRICH, eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* t. 7, Stuttgart, 1964, pp. 231-234; cfr. también JEREMIAS, J., *Ionas,* en t. 3, 1938, pp. 412-413.

podría tratarse de una interpolación [11]. A pesar de ello, su autenticidad parece probada y figuran en las diversas ediciones críticas del Nuevo Testamento [12].

Procederemos, pues, a clarificar el significado que la expresión «signos de los tiempos» tiene en el Primer Evangelio.

James Barr ha demostrado convincentemente que la Biblia no posee un lenguaje peculiar para hablar del tiempo, aunque sí es peculiar el significado que atribuye a los diversos vocablos [13]. Una de esas peculiaridades, que ha sido bien estudiada por Simon de Vries [14], es la del *tiempo cualitativo.*

La diferencia entre el tiempo cuantitativo y el cualitativo es fácil de comprender recurriendo a sus respectivas etimologías. «Cualitativo» viene del latín *qualis* («cuál», «de qué clase») y «cuantitativo» del latín *quantum* («cuánto»). La perspectiva cuantitativa —que para nosotros, occidentales, es mucho más familiar— tan sólo ve en el tiempo una sucesión de momentos, idénticos entre sí, cuya mayor o menor duración puede tabularse comprobando cuántas veces contiene la unidad de medida que elijamos (segundos, horas, años, etc.). En cambio, lo que le interesa a la perspectiva cualitativa no es la duración del tiempo,

---

[11] Así, por ejemplo, TRILLING, W., *El Evangelio según San Mateo,* t. 2, Barcelona, [3]1980, p. 88.

[12] BRANDSCHEID, F., *Novum Testamentum Graece et Latine,* Friburgi Brisgoviae, 1906, t. 1, p. 88; BOVER, J. M., *Novi Testamenti. Biblia Graeca et Latina,* Matriti, [5]1968, p. 50; MERK, A., *Novum Testamentum graece et latine,* Roma, [3]1938, p. 53; NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece,* Stuttgart, 1981, p. 44; VOGELS, H. J., *Novum Testamentum Graece,* Düsseldorf, 1920, p. 44.

[13] BARR, J., *Biblical Words for Time,* Edinburgh, [2]1969, espec. pp. 155 y ss.

[14] Cfr. VRIES, S. de, *Yesterday, Today and Tomorrow. Time and History in the Old Testament,* Grand Rapids y London, 1975; IDEM, «Observations on Quantitative and Qualitative Time in Wisdom and Apocalyptics», en (GAMMIE, J. G., ed.) *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien,* New York, 1978, pp. 263-276.

sino *el significado peculiar que cada etapa de la historia tiene en los planes de Dios.*

Dios es, en efecto, el que en última instancia determina los diferentes tiempos: Hay un tiempo de ayunar y un tiempo de festejar, un tiempo de juicio y un tiempo de salvación. En consecuencia, la obligación del hombre es conocer el «momento justo», tema que, como es sabido, pasará a un primer plano en el Qohelet (3, 1-8) [15]. Equivocarse acerca del tiempo en que uno vive puede ser tan desastroso como sembrar en tiempo de cosecha: Dios saca las estrellas «a la hora justa» (Job 38, 32); la cigüeña sabe cuál es su estación (Jer 8, 7); en cambio, el hombre no sabe cuándo tiene que actuar.

Pues bien, Jesús anunció que con su presencia se había inaugurado un tiempo totalmente nuevo: el del Reinado de Dios. Desde el punto de vista *cuantitativo* o cronológico, el tiempo del Bautista y el suyo eran casi coincidentes, pero no así desde el punto de vista *cualitativo* o teológico. El tiempo de Juan era todavía el del juicio divino, mientras que el de Jesús era ya el de la salvación. La pequeña parábola de Lc 7, 31-35 (par. Mt 11, 16-19) expresa perfectamente la diferencia cualitativa que existía entre los tiempos de ambos.

Después de estas consideraciones es muy fácil comprender la escena en cuestión. Los fariseos y saduceos pidieron a Jesús que les demostrara, mediante alguna «señal del cielo», que habían cambiado los tiempos, que había comenzado el Reinado de Dios tanto tiempo esperado; pero él, negándose a satisfacer semejante demanda, les indicó que para descubrir la actualidad de los nuevos tiempos eran suficientes sus palabras y sus obras salvíficas. Igual que los signos atmosféricos bastan para adivinar que se avecina un cambio metereológico, los signos relatados

15 Cfr. GALLING, K., «Das Ratsel der Zeit im Urteil Kohelets»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961), 1-15.

en Mt 11, 5 y 12, 28 deberían bastar para saber que están cambiando los tiempos:

> «Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: "¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?" Jesús les respondió: "Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva"» (Mt 11, 2-5).
>
> «Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12, 28).

Una imagen semejante al logion que estamos comentando se encuentra en la parábola de la higuera, que Lucas ha incorporado al gran discurso sobre el futuro: «Mirad la higuera y todos los árboles. Cuando ya echan brotes, al verlos, sabéis que el verano está cerca...» Sólo que en este caso Lucas ha expresado con mayor claridad cuál es el acontecimiento señalado por los signos, pues continúa: «Así también vosotros, cuando veáis que sucede esto, sabed que el Reino de Dios está cerca» (Lc 21, 29-31 y par.).

Así pues, no hay duda razonable: en Mt 16, 3 *los signos de los tiempos son signos de los tiempos mesiánicos, de los últimos tiempos;* signos, en definitiva, del Reino de Dios. En esto coinciden todos los exegetas [16].

---

[16] Cfr. BONNARD, P., *Evangelio según San Mateo,* Madrid, [2]1983, pp. 356-358; BUTTRICK, G. A., *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* t. 4, New York, 1962, p. 346; DÍEZ MACHO, A., y BARTINA, S. (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia,* t. 6, Barcelona, 1963, col. 676; LÉON-DUFOUR, X., *Diccionario del Nuevo Testamento,* Madrid, 1977, pp. 405-406; IDEM, *Vocabulario de Teología Bíblica,* Barcelona, [5]1972, p. 861; MCKENZIE, J. L., «Evangelio según San Mateo», en (BROWN, FITZMYER y MURPHY, eds.) *Comentario Bíblico «San Jerónimo»,* t. 3, Madrid, 1972, p. 236; SCHMID, J., *El Evangelio según San Mateo,* Barcelona, [2]1973, pp. 349-351; etc.

Sin embargo, el uso común del lenguaje —que resulta casi siempre invencible— ha atribuido a los signos de los tiempos otro significado que, para distinguirlo del anterior, vamos a llamar «sociológico». Fue descrito así por la subcomisión *Signa Temporum* del Vaticano II: «Fenómenos que, a causa de su generalización y gran frecuencia, caracterizan una época, y a través de los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente» [17].

También entre los mismos teólogos suele prevalecer el sentido sociológico de la expresión sobre el bíblico, aunque, sabiendo que Dios se revela en la historia [18], después de analizar sociológicamente los rasgos del mundo actual, intentan escuchar la voz de Dios, que sin duda habla a través de ellos, bien sea para aprobarlos o para condenarlos. Con respecto al sentido bíblico original que acabamos de exponer, esta concepción de los «signos de los tiempos» se distingue porque, al considerar como tales *todos* los elementos característicos de la época, engloban no sólo los signos de salvación, sino también los signos de perdición.

Sin duda que el creyente debe esforzarse por interpretar teológicamente *todos* los acontecimientos, y gracias a esa lectura captará en ellos «más cosas» que el sociológico y el historiador (como es lógico, «sólo en el sentido de que este "más" es categorialmente distinto, no que sea un "más" en el mismo nivel de conocimiento» [19]). No obstante, creemos que *la expresión «signos de los tiempos» debería reservarse para designar los signos del Reino de Dios,* como exige su sentido bíblico.

En el mismo Concilio se manifestó la tensión entre el sentido bíblico y el sentido sociológico de los signos de los

---

[17] Relación de los secretarios, Philippe Delhaye y François Houtart, el 17 de noviembre de 1964.

[18] Cfr. más abajo, «Teología de la revelación», pp. 35-42.

[19] KOHLER, O., «La Iglesia como Historia», en *Mysterium Salutis,* t. IV-2, Madrid, 1975, p. 524.

tiempos y, por desgracia, ni siquiera allí venció siempre el primero.

Debido a la presión de los biblistas, durante la reunión de Ariccia (31 de enero a 6 de febrero de 1965), la Comisión redactora de la *Gaudium et Spes* decidió sustituir en el número 4 la expresión «signos de los tiempos», que figuraba en el esquema de Zürich (1964), por la frase «oportet cognoscere et intelligere mundum in quo vivimus», que ciertamente resultaba más precisa, puesto que lo que se hace a lo largo de toda la exposición preliminar de la Constitución no es buscar los signos actuales del Reinado de Dios, sino describir el mundo de hoy, con sus luces y sus sombras; es decir, tanto los signos del Reino de Dios como los signos del Reino del Mal. Por desgracia, los Padres Conciliares la volvieron a introducir: «officium incumbit signa temporum perscrutandi» [20]. En esta ocasión venció el sentido sociológico.

Más suerte hubo, en cambio, en el número 11. En una de las primeras etapas de la redacción del *Esquema XIII* se formulaba con estas palabras: «Ecclesia perscrutatur signa temporum. Tempus enim signum et vox est pro Ecclesia et hominibus». En cambio, el texto definitivo utiliza una fórmula que, si bien comunica el mismo mensaje, evita elevar a la categoría de «signos de los tiempos» todo aquello que configura el mundo actual: «El Pueblo de Dios (...) procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios». Parece que la modificación se debió a la presión de exegetas católicos y algunos observadores protestantes, sobre todo el pastor Lukas Vischer, que cuestionaban que fuera ése el sentido de los signos de los tiempos en la Escritura [21].

---

[20] DELHAYE, P., «Historia de los textos de la Constitución Pastoral», en (CONGAR y PEUCHMAURD, eds.) *La Iglesia en el mundo de hoy,* t. 1, Madrid, 1970, p. 282, n. 6.

[21] Cfr. JOSSUA, J.-P., «Discerner les signes des temps»: *La Vie Spirituelle* 114 (1966), 554.

El uso posterior del término ha seguido caracterizándose por la imprecisión. Frecuentemente comprobamos que incluso los documentos episcopales incluyen, por ejemplo, entre los signos de los tiempos, realidades tan negativas como la crisis económica [22] o el secularismo [23], que, aunque todavía no hayamos desarrollado ningún criterio de discernimiento, pienso que a cualquiera se le hará cuesta arriba considerar que son signos del Reinado de Dios.

En este trabajo respetaremos el sentido bíblico. Los «signos de los tiempos» son para nosotros solamente los signos del Reino de Dios.

SIGNOS DEL REINO DE DIOS EN EL MUNDO ACTUAL

Existe, en primer lugar, el que podríamos llamar *signo de los tiempos originario:* Jesús mismo. Debido a la unión hipostática, no hay nada en el hombre Jesús de Nazaret que no sirva a la manifestación del Reinado de Dios. De él decía Orígenes que era la *autobasileia* [24].

Inmediatamente después hay que mencionar a la Iglesia, que, como sacramento de Cristo, será el principal signo de los tiempos a lo largo del período comprendido entre la ascensión y la parusía.

El tema de la Iglesia-signo apareció repetidas veces en el Concilio Vaticano II [25], igual que había tenido su lugar, desde luego, en el Vaticano I; pero con una diferencia muy significativa entre ambos: para los padres conciliares del siglo XIX la Iglesia era «signo», sobre todo, por su

---

[22] COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL, «Crisis económica y responsabilidad moral»: *Ecclesia* 2192 (6 de octubre de 1984), 1212.

[23] SÍNODO EXTRAORDINARIO DE LOS OBISPOS DE 1985, *Relación Final,* II-1 (*El Vaticano II, don de Dios,* Madrid, 1986, p. 71).

[24] ORÍGENES, *In Mt. hom.* 14, 7; PG 13, 1198 BC.

[25] *Sacrosanctum Concilium,* 2; *Lumen Gentium,* 36b; *Unitatis Redintegratio,* 2e; etc.

admirable propagación e inquebrantable estabilidad; mientras que para los del siglo XX, volviendo al sentido primitivo, debe serlo por su estilo de vida. Los términos *testimonio, atestiguar, testigos,* etc., aparecen más de cien veces en los documentos del reciente Concilio [26].

Podríamos decir que la Iglesia es «signo de los tiempos» porque es la comunidad de quienes, aceptando la soberanía de Dios, han inaugurado la "escatopraxis"» [27]. «La Iglesia —dijo el Concilio Vaticano II—, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino» [28].

En las páginas siguientes intentaremos justificar que también existen «signos de los tiempos» fuera de la Iglesia, y lo vamos a hacer desde una triple perspectiva: la teología de la creación, la teología de la revelación y la teología del Reino de Dios.

Toda la creación está orientada hacia el Reino de Dios

Como todo el mundo sabe, en los credos cristianos nunca falta un artículo de fe relativo a la creación del mundo por Dios; sin embargo, suele faltar ese artículo en los «credos» del Antiguo Testamento, que se centran casi exclusivamente en el Exodo y la Alianza (Dt 26, 5-9; 6, 20-23; Jos 24, 17-18; Ne 9, 9-25; etc.).

Sin embargo, los israelitas, a partir de ese acontecimiento salvífico central que fue para ellos la liberación de

---

[26] LATOURELLE, R., *Cristo y la Iglesia, signos de salvación,* Salamanca, 1971, p. 24.

[27] La expresión está tomada de KERN, W., «El acontecimiento Cristo y la experiencia del mundo», en *Mysterium Salutis,* t. 3, Madrid, [2]1980, p. 1011.

[28] *Lumen Gentium,* 5 b.

la esclavitud de Egipto, fueron leyendo su historia hacia adelante y hacia atrás, llegando a la conclusión de que el Dios poderoso que les salvó de los egipcios e hizo de ellos un único pueblo tuvo que ser también el creador del mundo entero [29]. «Por muy presuntuoso que parezca —dice von Rad—, la creación pertenece a la etiología de Israel» [30].

Para los autores que acabo de recordar, la creación sería, por tanto, como la prehistoria de la Alianza. Westermann, por el contrario, considera que es más bien la Alianza la que debe colocarse en el marco de la creación [31]. En el fondo, para lo que aquí nos interesa (la unidad entre creación y alianza) resulta indiferente que la creación sea como la prehistoria de la Alianza o que la Alianza sea la meta de la creación. El caso es que *la historia de la salvación comienza ya con la creación,* y eso supone dos cosas:

a) Que *la creación es la primera obra salvífica de Dios* (las «fórmulas de aprobación» que el relato sacerdotal de la creación pone en boca de Dios cuando interrumpe su trabajo cada noche lo expresan con elocuencia).

b) Que *las sucesivas obras salvíficas deben ser consideradas como efectos y plenitud de la creación inicial.* El Deutero-Isaías fue el primero que designó la constitución o creación del pueblo de Israel con el mismísimo verbo *bārā'* (43, 1.15), mostrando así que la historia posterior es una prolongación de la acción creadora de Dios. Especialmente expresivo resulta el capítulo 51, donde los hechos de Dios a partir de la creación del mundo aparecen

---

[29] Cfr. especialmente RAD, G. von, *Teología del Antiguo Testamento,* t. 1, Salamanca, 1972, pp. 184-204, y *Estudios sobre el Antiguo Testamento,* Salamanca, 1976, pp. 129-139; BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik* III: *Die Lehre von der Schöpfung,* 1, Zürich, 1945; KERN, W., «La creación como presupuesto de la Alianza en el Antiguo Testamento», en *Mysterium Salutis,* t. 2-1, Madrid, 1969, pp. 490-505.

[30] RAD, G. von, *Teología del Antiguo Testamento,* t. 1, p. 187.

[31] WESTERMANN, C., *Genesis. 1,* Neukirchen, 1970, pp. 90 ss.

unidos en una misma cadena de acontecimientos salvíficos.

Es lógico que los profetas, igual que supieron unir tan vigorosamente la creación con los hechos salvíficos que ya habían ocurrido en su tiempo, prolongaran después esa línea hacia los que esperaban en el futuro, y hablaran de la consumación escatológica como de una nueva creación. La *creatio nova* resuena perceptiblemente en Is 66, 22 y 65, 17 («He aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria»).

De hecho, en todo el Antiguo Testamento sólo la literatura sapiencial supone cierta excepción a lo que acabamos de decir, porque en ella el misterio de la creación parece tener entidad propia y, sin encuadrarlo en la historia de la salvación, se dirige la atención del lector hacia la admiración que provoca la obra del Creador y su disposición ordenada («...Presta, Job, oído a esto; detente y observa los prodigios de Dios...»: Job 37, 14).

El Nuevo Testamento tampoco separa la creación de las restantes obras salvíficas de Dios. Lo característico suyo es que coloca en el centro de la historia no el acontecimiento del Exodo, sino el de Cristo. En consecuencia, así como el Antiguo Testamento a partir del Exodo leía la historia hacia adelante y hacia atrás, el Nuevo Testamento, a partir de Cristo, leerá la historia hacia adelante y hacia atrás. La afirmación de que «todo fue creado por él y para él» aflora en escritos procedentes de tradiciones distintas, casi siempre de carácter hímnico (1 Cor 8, 6; 15, 45-49; Col 1, 15-20; Ef 1, 10.20-22; 4, 8-10; Heb 1, 2.5; Jn 1, 1-4).

El mundo, pues, fue creado *por medio de* Cristo y camina *hacia él,* hacia su estado glorioso. Eso significa que la creación no está terminada; avanza hacia su consumación.

No existe, por tanto, una mera conexión fáctica entre creación y salvación. Lo que en la resurrección de Jesús se ha revelado, y que constituye un anticipo de la consuma-

ción última, es lo que desde el principio pretendía Dios y el objetivo de su acción creadora.

En consecuencia, nada más ajeno a la mentalidad bíblica que considerar la historia de la salvación como algo que Dios tuvo que improvisar tras el pecado de la humanidad. Era un plan concebido «antes de la fundación del mundo» (Ef 1, 4) que se realizó «en la plenitud de los tiempos» (Ef 1, 10; Gal 4, 4).

En cambio, la teología cristiana posterior sí fue desconectando poco a poco el plan de la creación y el de la salvación [32]. El deseo, en sí mismo loable, de inculturar la fe cristiana en el mundo helénico se llevó adelante a expensas de dicha unidad. La idea de un plan de salvación iniciado con la creación retrocedió en favor de reflexiones metafísicas sobre la esencia y el orden de la creación.

Como es lógico, siguen afirmándose los tres grandes momentos —creación, salvación y consumación—, pero la relación entre los dos primeros se hace ahora puramente ocasional y fáctica, debida al «cambio de planes» que supuso para Dios el pecado de los hombres. La nueva tendencia se manifestará con toda crudeza en el *Cur Deus homo* de San Anselmo de Canterbury.

Por desgracia, tampoco los elementos histórico-salvíficos jugaron un papel fecundo en la doctrina del Aquinate sobre la creación, preocupado como estaba por el planteamiento metafísico del problema; y su teología, como es sabido, tuvo un influjo constante en la época posterior, que se ha prolongado hasta la actualidad.

De hecho, con muy raras excepciones —Ireneo de Lyon, en la Antigüedad; Ruperto de Deutz, Alejandro de Halès y Buenaventura, en la Edad Media...— puede decirse que sólo en los últimos años hemos recuperado la íntima unidad existente entre creación y salvación, que para nuestro tema tiene importantes consecuencias:

---

[32] Cfr. SCHEFFCZYK, L., «Creación y Providencia», en (SCHMAUS y GRILLMEIER, eds.) *Historia de los dogmas,* t. II, 2a, Madrid, 1974, pp. 28-144.

El mundo entero, y no sólo la Iglesia, es el escenario de la salvación: «Dado que por definición la creación afecta a todo el mundo y a toda la historia —escribe Luis F. Ladaria—, también la salvación, si a ella apunta la creación misma, deberá tener una dimensión, al menos en principio, universal» [33]. «Porque *nada* queda al margen de la acción creadora —es ahora Juan Luis Ruiz de la Peña el que escribe—, nada hay realmente existente que no resulte alcanzado por la acción salvadora» [34].

De hecho, el Concilio Vaticano II ha reconocido gustoso la existencia de signos salvíficos de Dios más allá de las fronteras de la Iglesia: hay «verdad y gracia» entre las naciones «por una cuasi secreta presencia de Dios» [35]; «cosas buenas y verdaderas» nacidas por disposición de Dios [36]; «riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes» [37]; «preciosos elementos religiosos y humanos» [38]; «elementos de bien y de verdad» que son «una preparación del Evangelio» [39]; «tradiciones ascéticas y contemplativas, cuyas semillas ha esparcido Dios algunas veces en las antiguas culturas antes de la predicación del Evangelio» [40]; etcétera, etc.

Y, lo que es más importante para nosotros, de forma expresa afirma el Concilio que la acción salvadora de Dios se hace presente también en los avances seculares, políticos y socioeconómicos de la humanidad: «El Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta

---

[33] LADARIA, L. F., *Antropología Teológica,* Roma-Madrid, 1983, p. 31.
[34] RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la Creación,* Santander, 1986, p. 123.
[35] *Ad gentes,* 9b.
[36] *Optatam totius,* 16f.
[37] *Ad Gentes,* 11b.
[38] *Gaudium et Spes,* 92d.
[39] *Lumen Gentium,* 16.
[40] *Ad Gentes,* 18b.

evolución» [41]. Fórmula, por cierto, que fue mantenida a pesar de que una enmienda presentada por 186 Padres Conciliares solicitó que se sustituyera «evolución» por «renovación sobrenatural» [42].

La conclusión de este análisis vamos a enunciarla así: *El mundo —en la medida en que sea fiel a las exigencias de su desarrollo inmanente— está caminando hacia la recapitulación de todo en Jesús y, en consecuencia, tendrán que ser perceptibles en él ciertos signos de salvación que hemos llamado «signos de los tiempos»*.

Historia de la salvación y de la revelación

En los últimos años hemos recuperado también otra «verdad olvidada» que, como veremos en seguida, resultará igualmente importante para fundamentar la existencia de signos de los tiempos fuera de la Iglesia: que la revelación divina no sólo tiene lugar *en* la historia, sino que además tiene lugar *por* la historia.

Cuando digo que se trata de una «verdad olvidada», no ignoro que, hace ya cuatro siglos, Melchor Cano había incluido la historia entre los *lugares teológicos* [43]. Pero, sin restar valor a su obra, hay que decir que su perspectiva era diferente. No veía la historia como lugar de la acción de Dios y de su revelación, sino como una *ancilla* de la

---

[41] *Gaudium et Spes,* 26d; cfr. también 36b, 38a, etc.

[42] «Ne videatur Ecclesiam affirmare mutationes mundi esse "evolutionem", seu gressis ex minus perfecto ad magis perfectum, 186 Patres proponunt ut dicatur: Spiritus Dei, qui mirabili providentia temporum cursum dirigit et faciem terrae *supernaturaliter* renovat, *has mutationes* vel causat vel permittit» (Recop. sobre la *expensio modorum,* diciembre de 1965, p. 196).

[43] CANO, M., *De locis theologicis libri duodecim,* Salamanca, 1563, lib. XI. Cfr. LANG, A., *Die Loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* München, 1925; POPAN, F., «Conexión de la historia con la teología según Melchor Cano»: *Verdad y Vida* 15 (1957), 445-475, y 16 (1958), 309-337.

teología que puede ser útil para interpretar la Escritura y aclarar lo que realmente pertenece a la tradición. Para el teólogo salmantino, la historia «ocupa el último puesto» [44], «sigue como sierva» [45], y sólo si es «modesta» será útil a la teología, «la cual reclama sus servicios no sin derecho» [46], sometiéndola «como reina a su dominio» [47]. Por eso, aunque Melchor Cano conocía a los historiadores clásicos —y, de hecho, en su obra cita a muchos de ellos—, lo que realmente atrajo su atención fue la historia de la Iglesia y, sobre todo, de la Iglesia primitiva.

Quien verdaderamente actuó como catalizador para redescubrir que la revelación tiene lugar a través de la historia fue, ya en nuestros días, el llamado «Grupo de Heidelberg», constituido por unos cuantos teólogos que se habían reunido en aquella famosa Universidad alemana alrededor de Gerhard von Rad y que, recién concluidas sus respectivas tesis doctorales, se dieron a conocer con un libro, publicado en 1962, que estaba llamado a conmocionar los espíritus: *Offenbarung als Geschichte* [48].

A pesar de tratarse de una obra de colaboración, fue la aportación de Wolfhart Pannenberg («Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación») la auténticamente decisiva, hasta el punto de que eclipsó a los demás autores, y hoy se habla sin más de «su» teoría de la revelación [49]. Incluso se da el caso de que uno de los miembros del

---

[44] CANO, M., *De locis theologicis,* ed. Migne, París, 1853, lib. 1, cap. 2, p. 61.

[45] *Ibidem,* lib. 1, cap. 2, p. 61.

[46] *Ibidem,* lib. 12, cap. 2, p. 564.

[47] *Ibidem,* lib. 12, cap. 2, p. 564.

[48] Traducción castellana: PANNENBERG, W.; RENDTORFF, R., y WILCKENS, U., *La revelación como historia,* Salamanca, 1977.

[49] La bibliografía sobre el particular es ya muy extensa. Destacaremos: DOBBIN, E., *Revelation as history. A study of W. Pannenberg's theology of revelation,* Lovaina, 1971; FITZGERALD, G., *Revelation in the theology of W. Pannenberg,* Roma, 1971; PLACHER, W., *History and faith in the theology of W. Pannenberg,* Yale, 1975; LAURET, B., *L'histoire, révélation de Dieu dans l'oeuvre de W. Pannenberg,* París, 1969; TORRES QUEIRUGA, A., «La teoría de la revelación en Wolfhart

equipo —Rolf Rendtorff— ha rectificado después las conclusiones a las que llegaba su estudio [50] y, a pesar de ello, se ha mantenido sin dificultad la tesis central. (No obstante, Pannenberg consideró conveniente incorporar algunas precisiones al prólogo de la quinta edición alemana del libro, aparecida en 1982.)

Sostiene Pannenberg que Dios no se revela a sí mismo directamente, hablando a los hombres y dejándose ver por ellos *(teofanía),* sino indirectamente, a través de sus obras, que acontecieron *y siguen aconteciendo* en la historia *(teoergia).* En la Antigua Alianza, el pueblo israelita experimentó esa presencia de Dios durante el Exodo, la conquista de la tierra prometida, la dinastía davídica, etc. Los hombres de la Nueva Alianza experimentaron la presencia de Dios, sobre todo, en el acontecimiento Jesús de Nazaret.

Cada suceso particular ilumina un aspecto de la esencia divina que deberá ser completado con los aspectos que muestran los restantes acontecimientos, so pena de obtener una visión deformada de Dios que muy bien podríamos equiparar a la idolatría. (Eso ocurrió, de hecho, con el particularismo israelita.) De modo que *sólo la totalidad de la historia podrá revelar plenamente a Dios.*

Lo malo es que la historia todavía no ha concluido. Por eso la apocalíptica afirmaba tajantemente que hasta el final de los tiempos no podremos acceder a la revelación plena de Dios.

Pannenberg está de acuerdo en que sólo entonces descubriremos que toda la historia de la humanidad —desde la creación hasta la consumación— ha transcurrido según el plan de Dios. Pero se separa de la apocalíptica al afir-

---

Pannenberg»: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984), 139-178, y *A revelación de Deus na realización do home,* Vigo, 1985.

[50] Cfr. RENDTORFF, R., «Offenbarung und Geschichte. Partikularismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels», en (PETUCHOWSKI y STROLZ, etc.) *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis,* 1981, pp. 37-49.

mar que con la resurrección de Cristo ha irrumpido ya el fin de los tiempos y, por tanto, en ella ha tenido lugar anticipadamente la revelación de Dios.

Podemos afirmar —dice el teólogo de Munich— que, en Jesucristo, Dios se ha revelado de un modo definitivo y total. En el futuro no habrá ninguna revelación nueva de Dios que vaya más allá de ese acontecimiento, aunque lo ya acontecido en Cristo adquirirá dimensiones cósmicas; es decir, aparecerán las repercusiones del acontecimiento escatológico de Cristo.

Pannenberg sabía de sobra que, según la mayoría de los autores, los acontecimientos a través de los cuales Dios se revela necesitan ser complementados con una revelación externa, mediante la palabra inspirada, que descubra su significado profundo. Pero él reaccionó violentamente contra semejante opinión: Eso significaría —dijo— negar a la historia su condición de revelación para reservarla otra vez a la palabra. ¡Una revelación que necesite ser explicada no es ya tal revelación!

Pannenberg concede, sin embargo, que la historia no será nunca una sucesión de *bruta facta* a la que, en un segundo momento, se añada la «interpretación». Los hechos se encuentran necesariamente unidos a la comprensión que tenemos de ellos, pero la palabra —aunque esté incluida en el acontecimiento revelador— no es por sí misma revelatoria.

Pannenberg considera, desde luego, que Dios se revela a través de la historia [51]. En un libro posterior escribirá rotundamente: «¿*En qué objetos de la experiencia* se ofrece Dios de un modo indirecto —al menos como problema—, de modo que se les pueda considerar como huellas de Dios? La única respuesta posible es ésta: *En todos* [52].

---

[51] PANNENBERG, W., «Weltgeschichte und Heilsgeschichte», en (WOLFF, H. W., ed.) *Probleme biblischer Theologie* (Hom. G. von Rad), München, 1971, pp. 349-366.

[52] PANNENBERG, W., *Teoría de la ciencia y teología,* Madrid, 1981, p. 310.

Si a la historia de Israel y a la vida de Jesús les reconoce una fuerza revelatoria singular, es, coherentemente con su sistema, no porque en ellos haya habido una especial revelación verbal, sino porque esos acontecimientos son en sí mismos excepcionales.

Porque son en sí mismos excepcionales... y también —diríamos nosotros— porque están inequívocamente interpretados *sub specie aeternitatis* en la Escritura. En esto nos separamos de Pannenberg. Incluso, por lo que al Antiguo Testamento se refiere, diríamos que es la interpretación llevada a cabo por la Palabra de Dios lo que le convierte en historia particular de la salvación, porque, hablando categorialmente, en él no ocurrió nada que no pueda ocurrir también en las historias de otros pueblos [53].

Compartimos con el teólogo de Munich el rechazo de una revelación que tuviera lugar *exclusivamente* por la palabra, bien sea porque no tiene nada que ver con los acontecimientos *o porque aporta a éstos un sentido que no* estaba en ellos mismos. Pero no vemos la necesidad de negar también la existencia de una palabra que ejerciera lo que Torres Queiruga llama acertadamente «mayéutica histórica» [54].

Así como la mayéutica socrática hace que el interlocutor descubra, engendre o dé a luz la verdad *que lleva en sí mismo,* la palabra del profeta descubre a los oyentes el significado profundo *que los acontecimientos llevan en sus entrañas.* El profeta *no crea ese significado* ni enfrenta a los demás testigos con algo incontrolable que sólo pueda ser aceptado ciegamente, sino que «desde dentro» de la experiencia común descubre algo que no era visible sin más de forma espontánea, pero que —una vez descubier-

---

[53] Cfr. DARLAP, A., «Teología Fundamental de la Historia de la Salvación», en *Mysterium Salutis,* t. 1, Madrid, ²1974, p. 197; RAHNER, K., «Historia de la Salvación y de la Revelación», en *Curso Fundamental sobre la Fe,* Barcelona, 1979, p. 205.

[54] TORRES QUEIRUGA, A., «La teoría de la revelación en Wolfhart Pannenberg», pp. 162-178.

to— puede ser «verificado» por los demás sin tener que seguir dependiendo de sus palabras. En seguida todos «se reconocen» en ellas. Eso —que constituye una experiencia constante en la Escritura— lo expresa simbólicamente el Cuarto Evangelio mediante el episodio de la samaritana: «Ya no creemos por tus palabras. Nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo» (Jn 4, 42).

Creemos que esto concuerda mucho mejor con la doctrina del Vaticano II:

> «La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios lleva a cabo en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y desvelan el misterio contenido en ellas *(mysterium in eis contentum elucident)*» [55].

Cuando se discutió en el aula conciliar ese número 2 de la *Dei Verbum,* algunos Padres, recordando los manuales en que ellos habían estudiado su teología, opinaron que debía hablarse tan sólo de una revelación por la palabra. Otros pedían que, al menos, se limitara el alcance de la revelación por las obras a algunos acontecimientos privilegiados, con el fin de no perturbar los espíritus ampliando excesivamente el campo de la revelación. Ambas propuestas fueron desechadas [56]. Y eso resultó sumamente interesante para nuestro tema. Significa que, dado que la voluntad salvífica de Dios es universal, *es en todo el espacio abarcado por la historia humana donde Dios se manifiesta a través de los acontecimientos; y esos acontecimientos en los que se manifiesta la acción divina no*

---

[55] *Dei Verbum,* 2.

[56] Cfr. LUBAC, H. de, «Comentarios al capítulo 1 de la Dei Verbum», en (DUPUY, ed.) *La revelación divina,* t. 1, Madrid, 1970, especialmente pp. 203-209.

son otra cosa que lo que hemos llamado «signos de los tiempos».

La Palabra de Dios ha interpretado inequívocamente tan sólo una pequeña parte de los acontecimientos salvíficos —los que constituyen la historia particular de la salvación—; el resto deben ser interpretados, con temor y temblor, por nosotros mismos:

> «Dios —dice Rahner—, por medio de su palabra, que es un elemento constitutivo de la historia particular de la salvación, ha interpretado en su carácter de salvación y de perdición un fragmento muy determinado de la historia profana —que sería ambigua si no—, diferenciándolo así de la historia restante y convirtiéndolo en historia explícita de la salvación». En consecuencia, Dios «deja sin interpretar amplios trozos de la historia profana, si bien pone a disposición de la audacia creyente y esperanzada del hombre, que existe históricamente, reglas de interpretación» [57].

La interpretación de los «signos de los tiempos» requiere, efectivamente, audacia, por el carácter ambiguo y todavía abierto de cualquier realidad humana. Aunque los criterios hermenéuticos que desarrollaremos en el próximo capítulo nos ayudarán, sin duda, a discernir los auténticos «signos de los tiempos», debemos ser conscientes de que sólo el fin de la historia permitirá emitir un juicio definitivo sobre la misma. Las numerosas veces que el tiempo se ha encargado de corregir interpretaciones que en su momento parecieron evidentes —pensemos en Constantino, la separación de la Iglesia y el Estado, la Cuestión Romana, etc.— debemos tenerlas siempre presentes como una invitación a la prudencia.

Por otra parte, no pensemos que aquellos «signos de los tiempos» que consideramos privilegiados por estar in-

---

[57] RAHNER, K., «Historia del Mundo e Historia de la Salvación», en *Escritos de Teología,* t. 5, Madrid, 1964, pp. 125 y 126-127.

cluidos en la llamada «historia particular de la salvación» (es decir, la vida y obras de Jesús, así como su preparación en el Antiguo Testamento y su continuación en la Iglesia) resultaron a sus protagonistas tan evidentes como aparecen en los libros de «Historia Sagrada» que estudiamos en nuestra infancia.

Recordemos, por ejemplo, cómo los israelitas reprochaban a Moisés haberlos sacado de Egipto para hacerles morir en el desierto (Ex 14, 11; 16, 3; 17, 3), y cómo Gedeón pregunta al ángel: «Si Yahveh está con nosotros, ¿por qué nos ocurre todo esto?» (Jue 6, 13). En los momentos de desgracia, también los profetas se preguntaban angustiados: «¿No está Yahveh con Sión?, ¿su Rey no mora ya en ella?» (Jer 8, 19). Durante el exilio, Israel decía: «Oculto está mi camino para Yahveh» (Is 40, 27), y Sión se lamentaba: «Yahveh me ha abandonado, el Señor me ha olvidado» (Is 49, 14). En los salmos se encuentran amplificadas estas quejas: A lo que «nos contaron nuestros padres» se oponen los desastres y la humillación presente del pueblo. «¡Despierta ya! ¿Por qué duermes, Señor?» (Sal 44, 24-27; cfr. 10, 1; 77, 10-11; 35, 22-23; 59, 5, etc.).

Como dice Roland de Vaux, «la "historia de la salvación", la *Heilsgeschichte,* de la que tanto se habla, es una visión retrospectiva. El plan de Dios en la historia y su sentido no se hacen presentes hasta que se han realizado» [58].

El Reinado de Dios sobre la Iglesia y sobre el mundo

Habiendo justificado anteriormente que signos de «los tiempos» quiere decir signos de «los últimos tiempos», es necesario intentar comprenderlos también desde la teolo-

---

[58] VAUX, R. de, «Presencia y ausencia de Dios en la historia según el Antiguo Testamento»: *Concilium* 50 (1969), 495.

gía del Reino de Dios. Dándola aquí por conocida [59], voy a recordar tan sólo los datos que afectan a nuestro tema.

Es indudable que para Jesús el Reino de Dios era una realidad ya presente: «El Reino de Dios —decía— ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20); y el verbo *phthanein,* en aoristo *(ephthasen)* sólo puede significar eso: «ha llegado».

Ese aoristo nos separó entonces y nos sigue separando hoy de los judíos. Como dice uno de ellos, «entre todos los judíos de la Antigüedad que conocemos, Jesús es el único que predicó no sólo que el fin de los tiempos estaba cerca, sino también que ya había empezado la nueva época de la salvación» [60].

Es lógico, por tanto, que los judíos quieran pruebas de una afirmación tan importante:

> «El judío —escribe uno de ellos— sabe demasiado de la irredención del mundo, y no reconoce en medio de esta irredención ningún enclave de salvación. La concepción de un alma redimida en medio de un mundo irredento resulta para él algo esencialmente extraño, originalmente insólito e incomprensible desde la raíz misma de su propia existencia. Es aquí —y no en una concepción puramente externa y nacionalista del mesianismo— donde

---

[59] La he desarrollado en otro lugar: GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *El Reino de Dios y nuestra historia,* Santander, 1986. Véase también: BONSIRVEN, J., *Le règne de Dieu,* París, 1957; BRIGHT, J., *The Kingdom of God in Bible and the Church,* London, 1956; BUBER, M., *Königtum Gottes,* Heidelberg, [3]1956; HERING, J., *Le royaume de Dieu et sa venue,* París, 1959; GRANT, F. C., *The Gospel of the Kingdom,* New York, 1940; LUNDSTROM, G., *The Kingdom of God in the teaching of Jesus,* Richmond, 1963; OTTO, R., *The Kingdom of God and the Son of man,* London, 1943; PERRIN, N., *The Kingdom of God in the teaching of Jesus,* London, 1963; PIXLEY, J., *El Reino de Dios,* Buenos Aires, 1977; ROBERTS, H., *Jesus and the Kingdom of God,* London, 1955; SCHNACKENBURG, R., *Reino y Reinado de Dios,* Madrid, [3]1974; TORRANCE, T. F., *Kingdom and Church,* London, 1956.

[60] FLUSSER, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo,* Madrid, 1975, p. 107.

estriba la razón última del rechazo de Jesús por Israel»[61].

Precisamente los «signos de los tiempos» son las «pruebas» que deberían convencer a los judíos de que ha llegado *ya* el Reino de Dios (recuérdese el origen de la expresión: Mt 16, 1-3), aunque —desde luego— todavía esperamos su plenitud en el futuro.

Anteriormente habíamos afirmado que la Iglesia es la comunidad de los que han aceptado el Señorío de Cristo e intentan vivir en consonancia, de modo que constituye hoy el principal «signo de los tiempos». Sin embargo —y ya llegamos a lo que aquí nos interesa—, uno de los rasgos más sorprendentes de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre el Señorío de Cristo es que este Señorío se extiende a todo: las realidades terrestres y las celestes, las visibles y las invisibles, los muertos y los vivos (Col 1, 16.20; Ef 1, 10.21; Rom 14, 9. Nótese la forma bíblica de expresar la totalidad). Cristo es, en resumen, el *Pantocrator* (Ap 1, 8; 4, 8; 19, 6).

En los planes divinos, pues, no es sólo la Iglesia (que intenta vivir ya ahora bajo el Reinado de Dios), sino también el resto del mundo (que no se plantea conscientemente tal cosa) quienes avanzan —aunque por caminos y a título distinto— hacia la plenitud del Reino, hacia la recapitulación *(anakephalaíōsis)* de *todo* en Cristo[62].

Parece necesario concluir, por tanto, que también fuera de la Iglesia, en el mundo, deberá haber ciertos «sig-

---

[61] BEN-CHORIN, S., *Die Antwort des Jona,* 1956, p. 99.

[62] Cfr. AUER, A., «Iglesia y mundo», en (HOLBOCK, F., y SARTORY, Th., eds.) *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología,* Barcelona, t. 2, 1966, pp. 15-125; CONGAR, Y.-M., «Reino, Iglesia, mundo», en *Jalones para una teología del laicado,* Barcelona, ²1963, pp. 77-129; IDEM, «La Soberanía de Cristo sobre la Iglesia y sobre el mundo», en *Jesucristo,* Barcelona, ²1967, pp. 143-186; SCHILLEBEECKX, E., «Iglesia y Humanidad»: *Concilium* 1 (1965), 65-94; SCHNACKENBURG, R., «Reino de Cristo sobre la Iglesia y el mundo», en *Reino y Reinado de Dios,* Madrid, ³1974, pp. 280-294.

nos» del Reinado de Dios. «Más aún —dice Pannenberg—, con frecuencia han acontecido y acontecen en oposición a la Iglesia» y con «una ceguera muy peculiar» de ésta para captarlos [63].

Precisamente lo que pretendemos en este trabajo es ayudar a los creyentes a descubrir esos «signos» del Reinado de Dios que existen fuera de la Iglesia.

LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS ESTARÁN PARASITADOS POR ANTISIGNOS HASTA LA PARUSÍA

Una breve reflexión teológica sobre la historia va a aportarnos también alguna luz sobre los signos de los tiempos. Una vez más, no nos interesa presentar aquí una visión sistemática de la teología de la historia [64], sino tan sólo extraer de ella una lección para nuestro tema que hasta ahora no habíamos tenido ocasión de considerar.

---

[63] PANNENBERG, W., *Teología y Reino de Dios,* Salamanca, 1974, p. 49.

[64] Cfr. BALTHASAR, U. von, *Teología de la Historia,* Madrid, ²1964; BERDIAEV, N., *El sentido de la historia,* Madrid, 1979; BULTMANN, R., *Historia y escatología,* Madrid, 1974; COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la Historia,* México, ⁶1979; DANIÉLOU, J., *El misterio de la Historia,* San Sebastián, ³1963; DELFGAAUW, B., *La historia como progreso,* Buenos Aires, 1968; DUQUOC, Ch., «La Teología de la Historia frente al ateísmo», en (GIRARDI, G., ed.) *El ateísmo contemporáneo,* t. 4, Madrid, 1973, pp. 323-344; FERRATER MORA, J., *Cuatro visiones de la historia universal,* Madrid, ²1984; JOSSA, G., *La Teologia della Storia nel Pensiero cristiano del secondo secolo,* Napoli, 1965; KASPER, W., «Teología de la Historia», en *Sacramentum Mundi,* t. 3, Barcelona, 1973, cols. 451-460; LOWITH, K., *El sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la Filosofía de la Historia,* Madrid, ³1968; MALEVEZ, L., «La visión chrétienne de l'histoire dans la théologie de Karl Barth»: *Nouvelle Revue Théologique* 71 (1949), 113-134; IDEM, «Deux théologiques catholiques de l'histoire»: *Bijdragen* 10 (1949), 225-240; MARITAIN, J., *Filosofía de la Historia,* Buenos Aires, ⁵1971; MARROU, H.-I., *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin,* París, 1950; IDEM, *Théologie de l'histoire,* París, 1968; MOUROUX, J., *El misterio del tiempo,* Barcelona, 1965; PIEPER, J., *El*

Prácticamente sin excepción, todas las reflexiones sobre filosofía de la historia que aparecieron desde finales del siglo XVIII están marcadas por la fe en el progreso [65]. La idea de progreso, como es sabido, no se contenta con afirmar que la humanidad ha avanzado gradualmente durante el pasado, sino que sostiene también que seguirá avanzando indefinidamente en el futuro, y además de forma necesaria [66].

Tan automático llegó a considerarse el progreso de la humanidad que no faltaron los intentos de establecer sus leyes. Eso es lo que buscaron, por citar únicamente a los más conocidos, Comte (con su «ley de los tres estadios»), Buckle (quien pensaba que la estadística permitía dotar a los fenómenos sociales de la misma regularidad que tenían los de la naturaleza, con tal de considerar números suficientemente grandes) y Spencer (que extendió las leyes de la evolución de las especies a la sociología).

Hoy no sólo están desacreditados semejantes intentos, sino que ha entrado en crisis la convicción misma de que el futuro de la humanidad vaya a ser necesariamente mejor que el presente. Que la humanidad haya progresado hasta hoy —decía Ortega— es evidente; pero que vaya a seguir progresando en el futuro, sólo podrá afirmarse una vez que lo hayamos visto [67].

Nosotros nos atrevemos a ir todavía más lejos que Or-

---

fin del tiempo. Meditación sobre la Filosofía de la Història, Barcelona, 1984; PIKAZA, X., *La Biblia y la Teología de la Historia,* Madrid, 1972; SENARCLENS, J. de, *Le Mystère de l'histoire,* Genève, 1949; SICRE, J. L., «El reto de la historia. Distintas respuestas de la Biblia»: *Communio* 12 (1979), 1-43.

[65] Cfr. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784); KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); FICHTE, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806); HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie de Geschichte* (1830)...

[66] BURY, J., *La idea del progreso,* Madrid, 1971, pp. 18 y 105; cfr. también NISBET, R., *Historia de la idea de progreso,* Barcelona, 1981.

[67] ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema* (en *Obras Completas,* t. 6, Madrid, [5]1961, p. 42).

tega. ¿Acaso es tan evidente que la humanidad ha progresado hasta hoy? Butterfield reconoce que «todavía seguimos sin entender las zonas oscuras de la historia de la humanidad, como si fueran el confuso reverso de un tapiz» [68].

La mayoría de las veces, esas «zonas oscuras» han sido ignoradas sin más; lo cual se explica por el hecho de que la historia no es una ciencia objetiva, sino el registro de los hechos que una generación encuentra notables en las anteriores. La historia, como toda interpretación, implica necesariamente selección de datos, énfasis y evaluación. Pero ¿podría mantenerse la noción de progreso si nos propusiéramos integrar en la historia los datos que constituyen el reverso del tapiz? De hecho, existen ya algunos intentos de escribir la historia desde la perspectiva de los pobres y de los vencidos [69].

Pues bien, la teología de la historia —con una visión mucho más completa del conjunto de la realidad que la que demostraron tener los filósofos ilustrados— sostiene que lo que se da a lo largo de los siglos es *un crecimiento simultáneo del bien y del mal.*

«A la luz del Apocalipsis —dice Berdiaev—, la metafísica de la historia descubre el doble aspecto del futuro: el crecimiento de las fuerzas positivas cristianas, que será coronado por la segunda venida de Cristo, y el crecimiento de las fuerzas negativas anticristianas, que culminará en la venida del Anticristo» [70].

Es significativo que San Agustín, queriendo ofrecer una visión sintética de la aventura humana a lo largo del

---

[68] BUTTERFIELD, H., *El Cristianismo y la Historia,* Buenos Aires, 1965, p. 68.

[69] Cfr., por ejemplo, ALBO, X., y BARNADAS, J., *La cara campesina de nuestra historia,* La Paz, 1981; FANON, F., *Los condenados de la tierra,* México, [4]1973; JAULIN, R., *La paix blanche,* París, 1970; WACHTEL, N., *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole. 1536-1570,* París, 1970.

[70] BERDIAEV, N., *El sentido de la Historia,* Madrid, 1979, p. 180.

tiempo, no haya creído posible hablar únicamente del desarrollo del Cuerpo de Cristo, sino que nos ha ofrecido un cuadro en el que aparece el crecimiento de dos ciudades rivales: «Dos amores —dice— fundaron dos ciudades; el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial» [71]. «El desarrollo de estas dos ciudades comprende todo el lapso de tiempo en el que se suceden los que nacen y mueren. A ellas nos referimos en nuestro discurso» [72].

Más todavía: En contra de lo que en el siglo XII se atrevería a afirmar Otto de Freising, identificando ingenuamente la Ciudad de Dios con la Cristiandad, San Agustín sostenía que las fronteras entre ambas ciudades no son perceptibles para los ojos: «Confusas andan y mezcladas entre sí en este mundo estas dos ciudades, hasta que el juicio final las dirima» [73]; «en este mundo andan en mezcolanza y confusión la una con la otra» [74].

Esa noción de mezcla inseparable se desprende de la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30), a la que tanta atención dedicó San Agustín en sus sermones [75], y tiene una importancia excepcional para nuestro tema: no podemos intentar comprender el mundo en que vivimos a partir de unos esquemas mentales de corte maniqueo que esperen encontrar a un lado los signos del reino de Dios y al otro los signos del reino del mal, sino que previsiblemente *encontraremos siempre los signos de los tiempos parasitados por antisignos.*

La salvación consumada, lo mismo que la perdición

---

[71] AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios,* lib. XIV, cap. 28 (*Obras de San Agustín,* t. 17, Madrid, [2]1965, p. 115).

[72] *Ibidem,* lib. XV, cap. 1 (p. 124).

[73] *Ibidem,* lib. I, cap. 35; t. 16 (p. 60).

[74] *Ibidem,* lib. XI, cap. 1; t. 16 (p. 590).

[75] AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los salmos,* 64, 16-17 (*Obras de San Agustín,* t. 20, Madrid, 1965, pp. 638-640); *Enarraciones...,* 149, 3 (t. 22 [1967], pp. 901-903); *Sermón,* 73 A (= CAILLAU, II, 5) (t. 10 [1983], pp. 372-377); etc.

consumada, no ocurrirán nunca en la historia, sino que tendrán lugar precisamente cuando ésta sea suprimida.

La forma en que los signos de los tiempos se ofrecen a nuestros ojos podríamos ilustrarla con la imagen de los círculos concéntricos del agua a la que se ha arrojado una piedra. Igual que allí, a partir de un punto central las ondas se van desplegando en todas las direcciones, y son cada vez más amplias, pero también más débiles.

Pues bien, a partir del epicentro que es el hombre Jesús de Nazaret —al que más arriba llamábamos el «signo de los tiempos originario»— surge un primer círculo que es la Iglesia. Aun tratándose, como decíamos, del principal signo de los tiempos que puede encontrarse en el mundo actual, resulta ya un signo mucho más velado que Cristo, porque en ella la fuerza de Dios ha entrado en la imperfección y en la pecabilidad humana. Más allá de la Iglesia aparece un segundo círculo donde los signos de los tiempos resultan todavía más débiles —más parasitados por antisignos—, pero alcanzan, en cambio, un espacio mucho más extenso: la creación entera. Son únicamente los signos de este segundo círculo los que estudiaremos en nuestro Trabajo.

VALOR DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Seguramente, sin el resurgir del interés por lo simbólico que ha tenido lugar durante las últimas décadas habría sido difícil poder explicar la importancia que tienen los signos de los tiempos, e incluso es probable que ni siquiera habláramos hoy de ellos.

Hagamos, pues, una breve exposición del estado de la cuestión.

Los términos signo-símbolo se emplean con acepciones muy diversas (en seguida diremos algo de ello); pero se refieren, desde luego, al amplio terreno de los elementos sensibles en los que el hombre capta significados que trascienden la realidad concreta que tiene ante los ojos.

La cultura semita hizo amplio uso de ellos y, de hecho,

ocupan un lugar central en la Sagrada Escritura. El término «símbolo» aparece pocas veces (Os 4, 12; Sab 2, 9; 16, 6), pero es muy frecuente el término «signo» (*'ōt,* en hebreo; *semeîon,* en griego): 80 veces en el Antiguo Testamento, 70 en el Nuevo.

Los signos bíblicos pueden clasificarse en cuatro categorías: los signos de la creación (que culminan en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios: Gen 1, 26); los signos-acontecimiento (que culminan para el Antiguo Testamento en el Exodo y para el Nuevo Testamento en la resurrección de Cristo); los signos rituales (que culminan en la celebración pascual y en su cumplimiento en la Ultima Cena); y finalmente, dentro ya del plano lingüístico, las parábolas.

Como ha mostrado Mircea Eliade, son innumerables las cosas que pueden manifestar ante los hombres la presencia y el poder de Dios —casi tantas como los seres de la creación—; pero, mientras en las demás religiones predomina el signo-cosa (es decir, quien sirve de hierofanía es la naturaleza estática), en la tradición judeo-cristiana existe una clara primacía de los signos-acontecimiento [76].

Durante la antigüedad cristiana, la importancia de los signos se vio potenciada además por el influjo que tuvo la *forma mentis* platónica. El platonismo y el neoplatonismo se caracterizaban, como es sabido, por la separación *(chōrismós)* del mundo sensible y el mundo del *noûs;* pero una separación superada por la convicción de que cada ente de este mundo es imagen de una idea o arquetipo en el otro mundo. Donde más claramente aparece esto es en el mito de la caverna [77].

Sin embargo, al final de la Edad Media, el intelectualismo y, más tarde, el nominalismo dominantes en filoso-

---

[76] Cfr. ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones,* t. 1, Madrid, [2]1981, pp. 31-38.

[77] PLATÓN, *La República,* lib. VII, 514a-518d (*Obras completas,* Madrid, [2]1972, pp. 778-780); PLOTINO, *Eneada III,* 7, 11 (Buenos Aires, [2]1973, pp. 190-193).

fía y en teología resecaron poco a poco el gusto por lo simbólico. La Reforma Protestante, con su valoración negativa de todo lo creado, que aparecía aplastado bajo el pecado, tuvo también muy poca sensibilidad para el simbolismo, como aparece en sus reservas frente a la liturgia, el arte, etc. Y, por último, la mentalidad positivista que ha dominado durante los tres últimos siglos acabó por arrasar casi totalmente el sentido simbólico.

En las últimas décadas, sin embargo, muchos autores han reivindicado desde ciencias diversas la importancia de la experiencia simbólica: en psicología, el psicoanálisis de Jung y la psicología de la edad evolutiva de Piaget; en la antropología y ciencias de la religión, los estudios de Mircea Eliade; en filosofía, los de Cassirer; etc.

La misma sociología ha puesto al descubierto cómo en los ambientes donde más parece dominar el racionalismo técnico se crean constantemente formas simbólicas nuevas, *lo que denota que estamos ante una exigencia profunda del hombre,* reprimida a menudo o camuflada, pero nunca sofocada del todo. Como dice Mircea Eliade: «Hoy comprendemos algo que en el siglo XIX ni siquiera podía presentirse: que símbolo, mito e imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse» [78].

Tampoco el inmenso desarrollo que hoy han alcanzado los estudios simbólicos podría haberse sospechado en el siglo XIX [79]: todos los años se celebra un Congreso en Ascona cuyas comunicaciones se publican en la revista *Eranos-Jahrbuch,* editada por Rhein-Verlag, Zürich, desde 1933. Existe otra revista de estudios simbólicos: *Cahiers internationaux de symbolisme.* Se han publicado valiosas recopilaciones de símbolos, como el *Dictionnaire des symboles,* dirigido por Jean Chevalier [80]. En el campo reli-

---

[78] ELIADE, M., *Imágenes y símbolos,* Madrid, ³1979, p. 11.

[79] Cfr. BERNARD, Ch. A., «Panorama des études symboliques»: *Gregorianum* 55 (1974), 379-392.

[80] Existe una traducción castellana reciente: CHEVALIER, J., y

gioso, el *Dictionnaire des symboles chrétiens,* de Edouard Urech (Neuchâtel, 1972), y el más valioso —a pesar de ser también más antiguo— de L. Reau: *Iconographie de l'art chrétien* (3 tomos, París, 1955). También muchas de las obras de Mircea Eliade pueden considerarse recopilaciones de símbolos, en especial su *Tratado de historia de las religiones* [81].

Han aparecido numerosos estudios sobre el valor noético de los símbolos [82], entre los que destaca, evidentemente, la obra de Ernst Cassirer [83], a quien se podría reprochar únicamente la tendencia a subordinar el conocimiento simbólico al conocimiento conceptual, impidiendo de esa manera percibir lo más valioso del símbolo, que es precisamente *su posibilidad de acceder a dimensiones de lo real que no pueden expresarse mediante conceptos.* Deben mencionarse igualmente los estudios de Stephan Wisse [84], Paul Ricoeur [85], Hans-Georg Gadamer [86], Dan Sperber [87], etc.

Elementos de simbología

Por desgracia, los términos «signo» y «símbolo» pertenecen a vocabularios muy diversos que no tienen nada de unívoco. Conviene, pues, que hagamos unas mínimas precisiones terminológicas para poder entendernos:

GHEERBRANT, A. (eds.), *Diccionario de los símbolos,* Barcelona, 1986.

[81] ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones,* 2 tomos, Madrid, [2]1981.

[82] Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J., «Sobre la cognitiva de los símbolos. Apunte bibliográfico»: *Miscelánea Comillas* 42 (1984), 189-208.

[83] CASSIRER, E., *Filosofía de las Formas Simbólicas,* 3 tomos, México, 1959.

[84] WISSE, S., *Das religiöse Symbol,* Essen, 1963.

[85] RICOEUR, P., *Freud: Una interpretación de la cultura,* México, [4]1978; *El conflicto de las interpretaciones,* 3 tomos, Buenos Aires, 1975-1979; *La metáfora viva,* Madrid, 1980.

[86] GADAMER, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* Salamanca, 1977.

[87] SPERBER, D., *Le symbolisme en général,* París, 1974.

«Signo» será, para nosotros, el concepto más abarcante: *lo que, conocido, remite a otra realidad;* o, si queremos detallarlo un poco más: una realidad *sensible* que indica en sí misma una carencia y remite a otra realidad ausente o no presente de la misma manera.

Usando las categorías introducidas a principios de siglo por Ferdinand de Saussure [88], designaremos con el término «significante» el elemento sensible; con el término «significado», la realidad evocada; con el término «significación», la relación establecida y, por tanto, la capacidad efectiva de un significante de ser tal para determinadas personas.

En la categoría global de «signo» vamos a incluir, como especies, la «señal» y el «símbolo».

Consideraremos que las *señales* se refieren a realidades *susceptibles de percepción directa.* Unas veces existirá un nexo natural entre el significante y el significado (humo-fuego), pero con mayor frecuencia se tratará de nexos convencionales (semáforo verde-vía libre). Tales señales, que nacen del intento de simplificar la vida social, abundan, sobre todo, allá donde las relaciones humanas adoptan un carácter predominantemente técnico y económico.

En cambio, el *símbolo* se refiere a realidades *inaccesibles en sí mismas,* pero capaces de hacerse *parcialmente presentes a través de un significante.*

De hecho, si exceptuamos el ámbito de los símbolos matemáticos o científicos, que se caracterizan por ser arbitrarios o puramente convencionales, en las ciencias humanas (psicología, filosofía, teología, etc.) existe cierto consenso a la hora de atribuir al símbolo alguna connaturalidad con lo significado. Como es sabido, el término «símbolo» (en griego *sýmbolon,* del verbo *symbállein:* «poner junto») significaba un fragmento de algo que debía

---

[88] SAUSSURE, F. de, *Curso de lingüística general,* Akal, Madrid, 1980, pp. 103-104.

ser completado con otro fragmento igual para obtener la realidad íntegra. Por ejemplo, dos partes de un anillo o de una moneda servían, al juntarlas, como signo de reconocimiento recíproco de sus dos poseedores.

Así pues, comparando el símbolo con la señal, nos encontramos con una paradoja: al ser *figura de lo inaccesible,* en el símbolo se da la mayor inadecuación que pueda imaginarse con la realidad. Pero, en cambio, la realidad significada está en ellos mucho más presente que en las señales, porque en el significante hay una *presencia parcial* de lo significado y *no mera referencia* a ello. En consecuencia, deberíamos evitar expresiones del tipo de «esto es solamente un símbolo» (a ellas se oponía, por ejemplo, Paul Tillich [89]). El símbolo contiene siempre «más» de lo que aparece.

Pues bien, de acuerdo con las definiciones anteriores, los «signos de los tiempos» no son «señales», sino «símbolos»: hacen parcialmente presente una realidad —el Reino de Dios— que permanecerá inacessible en sí misma hasta la parusía. La existencia de los «signos de los tiempos» es lo que permite afirmar que el Reino de Dios *ya* ha llegado, aunque todavía no en su plenitud.

Algunas nociones de simbología pueden ayudarnos a comprender mejor tanto las perspectivas que abren los signos de los tiempos como sus limitaciones:

A diferencia de lo que ocurre con la mayoría de las señales, no es el individuo el que crea los símbolos. Unicamente puede «encontrarse» con ellos. Aplicando esto a los «signos de los tiempos», quiere decir que es Dios mismo quien, expresando su señorío a través de determinados acontecimientos, los convierte en signos del Reino.

Pero, por otra parte, para que un símbolo llegue a serlo es necesario que *pueda* ser conocido por todos como tal. En consecuencia, los símbolos pueden muy bien morir

---

[89] TILLICH, P., *Teología sistemática,* t. 2, Barcelona, 1973, p. 23. Cfr. MANRESA, F., *El concepto de símbolo en la teología de Paul Tillich,* Barcelona, 1977. (Tesis policopiada.)

como tales símbolos. Materialmente seguirán quizás existiendo, pero han perdido su capacidad significativa; es decir, ya no dirigen la atención del hombre hacia algo que esté más allá de ellos mismos.

Aplicado a los signos de los tiempos, quiere decir que éstos tienen un *carácter histórico,* y signos que en una época o lugar determinados son muy importantes, en otro contexto pueden perder importancia.

Podría también ocurrir que los símbolos no mueran, sino que devengan innecesarios. Esto ocurriría en el caso de que la realidad simbolizada pudiera hablar "no-simbólicamente" de sí misma. Por lo que se refiere a los signos de los tiempos, tal cosa ocurrirá tan sólo en la parusía, es decir, en la escatología totalmente realizada.

En el símbolo se da un movimiento que podríamos llamar ascendente, por el que se transita desde el significante hasta el significado, y otro movimiento de sentido contrario, por el que el significado va accediendo al sujeto a través del significante. Gracias, pues, al símbolo, se van encontrando progresivamente la realidad simbolizada y el sujeto. Aplicándolo una vez más a nuestro tema, quiere decir que *los «signos de los tiempos» permiten la participación en aquello que necesita de ellos para ser participado: el Reino de Dios.*

Vamos a desarrollar un poco más esto último, que juzgamos de importancia decisiva. Casi todos los estudiosos coinciden en afirmar que una característica de los símbolos es la imposibilidad de sustituirlos por cualquier otra forma de conocimiento (excepto, naturalmente, un nuevo símbolo).

> «El símbolo presupone siempre que la expresión elegida es la mejor designación o la mejor fórmula posible para un estado de cosas relativamente desconocido, pero reconocido como existente o reclamado como tal» [90].

---

[90] JUNG, C. G., *Tipos psicológicos,* Buenos Aires, [10]1972, p. 636.

> «El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad —los más profundos— que se niegan a cualquier otro tipo de conocimiento» [91].
>
> «Llamo símbolo a toda estructura de significación en que un sentido directo, primario, literal, designa por exceso otro sentido indirecto, secundario, figurado, *que no puede ser aprehendido nada más que a través del primero»* [92].

Pues bien, tratemos de interpretar a partir de esto un dato sobre el que reflexiona Walter Kasper: «Jamás nos dice Jesús expresamente *qué* es el Reino de Dios» [93]. La explicación que él propone es la siguiente: «Es claro que (Jesús) presupone en sus oyentes una idea y una espera que nosotros hoy ya no poseemos sin más ni más». Pero me temo que el famoso profesor de Tubinga está condicionado en este caso por la mentalidad racionalista de la que hablábamos antes. ¿No ocurrirá más bien que estamos ante «lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó: lo que Dios preparó para los que le aman» (1 Cor 2, 9)? Es decir, ¿no ocurrirá más bien que el Reino de Dios es precisamente una de esas realidades que no pueden ser expresadas en conceptos y, por lo tanto, antes de que llegue la nueva tierra y contemplemos la realidad sin velos, los «signos de los tiempos» serán la vía de conocimiento insustituible?

Como ya hemos dicho repetidas veces, en este trabajo no vamos a ocuparnos de Jesús de Nazaret —el «signo de los tiempos originario»—, ni siquiera de la Iglesia, sino tan sólo de los «signos de los tiempos» que existen fuera de la Iglesia. Son, ciertamente, de menor capacidad significativa que aquéllos; pero importantísimos, a pesar de todo, para entender qué es el Reino de Dios y qué tipo de compromiso reclama de nosotros.

---

[91] ELIADE, M., *Imágenes y símbolos,* Madrid, [3]1979, p. 12.

[92] RICOEUR, P., *Hermenéutica y estructuralismo,* Buenos Aires, 1975, p. 17. El subrayado es mío.

[93] KASPER, W., *Jesús, el Cristo,* Salamanca, 1976, p. 86.

Capítulo 2
Criterios hermenéuticos

En el capítulo anterior hemos intentado clarificar lo que debemos entender por «signos de los tiempos». Ahora necesitamos abordar otro asunto de suma importancia: ¿cómo proceder a su lectura?

> «Es propio de todo el pueblo de Dios —dijo el Concilio Vaticano II—, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina» [1]

Así pues, todos estamos llamados a leer los signos de los tiempos; pero existen diferentes formas de llevar a cabo esa tarea. En los profetas suele darse de repente una evidencia súbita, de carácter carismático. En los teólogos, por el contrario, es el resultado de un largo recorrido analítico. Los pastores, por último, después de haber oído a los unos y a los otros, llevan a cabo un acto de tipo magisterial.

El P. Chenu repite a menudo que los profetas leen los signos de los tiempos antes y con mucha más facilidad que

---

[1] *Gaudium et Spes,* 44b.

los doctores [2]. Y, en efecto, frecuentemente encontramos en quienes no son teólogos una profunda intuición para descubrirlos. Pensemos en figuras del pasado como Teresa de Jesús o Catalina de Siena; o en figuras actuales como Marcel Légaut o la comunidad de Solentiname [3].

Pero también es verdad que existen falsos profetas o, simplemente, profetas equivocados. Incluso con cierta frecuencia los falsos profetas tienen más aceptación que los verdaderos, porque sus palabras suelen ser más tranquilizadoras. Recordemos aquello de «no profeticéis para nosotros con verdad; habladnos cosas halagüeñas, anunciad ilusiones» (Is 30, 10).

Por eso siempre será necesario discernir entre unos profetas y otros; pero ese tema no corresponde tratarlo aquí [4]. Nosotros vamos a ocuparnos tan sólo de la forma

---

[2] CHENU, M.-D., «Les singes des temps»: *Nouvelle Révue Theologique* 87 (1965), 34; IDEM, «Los signos de los tiempos. Reflexión teológica», en (CONGAR y PEUCHMAURD, eds.) *La Iglesia en el mundo de hoy,* t. 2, Madrid, 1970, p. 260.

[3] LÉGAUT, M., *Pasado y... ¿porvenir? del cristianismo,* Estella, 1972; IDEM, *El hombre en busca de su humanidad,* Estella, 1973; IDEM, *Búsqueda, fracaso y plenitud,* Estella, 1974; IDEM, *Oraciones de un creyente,* Estella, 1975; CARDENAL, E., *El Evangelio en Solentiname,* Salamanca, [2]1976.

[4] Puede consultarse ALONSO DÍAZ, J., *Discernimiento entre el verdadero y falso profeta,* Madrid, 1978; BACHT, H., «Wahres und falsches Prophetentum»: *Biblica* 32 (1951), 237-262; BUBER, M., «Falsche Propheten»: *Die Wandlung* 2 (1947), 277-282; CRENSHAW, J. L., *Los falsos profetas,* Bilbao, 1986; HARMS, K., *Die falschen Propheten,* Göttingen, 1947; OSSWALD, E., *Falsche Prophetie im Alten Testament,* Tübingen, 1962; GONZÁLEZ, A., «Verdaderos y falsos profetas», en (GONZÁLEZ, A.; LOHFINK, N., y RAD, G. von) *Profetas verdaderos. Profetas falsos,* Salamanca, 1976, pp. 13-76; MCNAMARA, M., «Criterios de discernimiento en Israel: Verdaderos y falsos profetas»: *Concilium* 39 (1978), 503-516; QUELL, G., *Wahre und falsche Propheten,* Gütersloh, 1952; RAD, G. von, «Los falsos profetas», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento,* Salamanca, 1976, pp. 445-459; SIEGMAN, E. F., *The false prophets of the Old Testament,* Washington, 1939; VOGELS, W., «Comment discerner le prophète authentique?»: Nouvelle Revue Théologique 99 (1977), 681-701.

específica de analizar los signos de los tiempos que corresponde al teólogo.

NECESIDAD DE ELABORAR UNOS CRITERIOS HERMENÉUTICOS

En opinión de Valadier, «los teólogos más entusiastas para exaltar el valor de los "signos de los tiempos" son singularmente poco prolijos cuando se trata de explicitar los principios y los fundamentos de su interpretación» [5].

Y no le falta razón. Véase, como botón de muestra, el siguiente párrafo: «Cuando uno abre el diario y comprende la revelación de Dios en la historia de la salvación, entiende que la lectura del diario es oración, porque es en la historia donde Dios se nos revela. Quizá lo que está en la primera página es lo de menos importancia; y lo que está perdido en un rinconcito en la página cuarta o quinta, quizá sea lo esencial» [6].

Desgraciadamente, las cosas no son tan sencillas. De hecho, es ya difícil encontrar dos periódicos distintos que valoren de forma idéntica una misma noticia. Y, si todo fenómeno social es enjuiciado de forma diferente, según sea la ideología del intérprete, ¿no aumentará la incertidumbre cuando nos preguntemos a continuación si ese acontecimiento es o no signo del Reinado de Dios?

Recordemos, por ejemplo, que una frase famosa cuya paternidad es discutida (unos la atribuyen a Gottfried Menken y otros a Julius Stahl) sostiene tajantemente que «todas las revoluciones se levantan contra el Reino de

---

[5] VALADIER, P., «Signes des temps, signes de Dieu?»: *Études* 335 (1971), 263.

[6] DUSSEL, E. D., *Teología de la liberación e historia,* Buenos Aires, ^{3}1975, p. 139. (Naturalmente, con esto no pretendo decir nada sobre el resto de la producción teológica del autor citado, que es ciertamente muy valiosa. Pienso, por otra parte, que el «Sitz im Leben» puede haber influido en esa formulación tan desenfadada: el libro es una recopilación de conferencias.)

Dios». En cambio, Friedrich Schlegel afirmó todo lo contrario: «El anhelo revolucionario de realizar el Reino de Dios es el factor clásico de toda cultura progresiva y el origen de la historia moderna» [7]. Permítaseme todavía un segundo ejemplo: mientras Víctor Hugo piensa que la Revolución Francesa es «un gesto de Dios» [8], Donoso Cortés considera que se trata de «la obra de un pueblo demente que declara la guerra a Dios» [9].

Debemos llamar la atención sobre el hecho de que, mientras no dispongamos de un sistema elaborado de interpretación, caeremos necesariamente en el *subjetivismo*. Cada uno verá en los signos de los tiempos la confirmación de sus propias ideas, porque, en el fondo, lo que oirá a través de los acontecimientos será su propia voz, no la de Dios.

Y lo que todavía es más grave: a fuerza de identificar a Dios con opiniones discutibles y contradictorias entre sí, que no resisten el análisis más elemental, Dios mismo acabará convirtiéndose en una ilusión, dando así la razón a quienes sólo ven en él la proyección de los deseos humanos.

En consecuencia, vamos a buscar a continuación unos criterios para analizar los signos de los tiempos.

PRIMER MOMENTO: ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DEL PRESUNTO SIGNO

Para descubrir la condición de signo que un acontecimiento puede tener dentro de la historia de la salvación no debemos hacer abstracción de su realidad terrena. Es precisamente esa «realidad», con toda su densidad históri-

---

[7] SCHLEGEL, F., *Athenäumsfragmente,* 222.

[8] HUGO, V., *Los Miserables,* Parte 5, Libro 1, capítulo 20 (*Obras,* Barcelona, t. 2, 1964, p. 1738).

[9] DONOSO CORTÉS, J., *Cartas de París* (*Obras completas,* t. 1, Madrid, 1970, p. 894).

ca, la que resulta significante; por lo tanto, debemos intentar conocerla según sus leyes propias, sin una sobrenaturalización prematura, que equivaldría a una mistificación.

En mi opinión, en esa mistificación incurría Karl Barth cuando, ya en su segunda etapa, empezó a admitir que el orden político podía ser «a grande y pequeña escala, espejo y parábola de la historia de la salvación» [10]. Eso, ciertamente, supuso un progreso en su pensamiento, pero lo malo es que él aceptaba tan sólo una analogía *no fundada en los acontecimientos,* sino revelada directamente por Dios (la *analogia entis* tradicional siguió considerándola hasta el final de su vida una «invención del Anticristo» y el único motivo serio para no hacerse católico) [11].

En consecuencia, Karl Barth fue deduciendo del Evangelio, sin solución de continuidad, los signos de los tiempos: puesto que el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19, 10), la sociedad —decía él— debe favorecer a los débiles; puesto que hemos sido llamados a la libertad de los hijos de Dios (Gal 5, 13), la emancipación de los ciudadanos debe ser la aspiración fundamental de cualquier orden político; puesto que el pueblo de Dios forma un solo cuerpo, con «un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo» (Ef 4, 5), todos los ciudadanos deben tener igualdad de derechos en la sociedad; pero, dado que el Espíritu Santo distribuye dones diversos (1 Cor 12, 4-11), debe haber separación de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial); etc. [12].

Naturalmente, admitimos de buen grado que sus conclusiones eran acertadas y, más todavía, que fue coherente con ellas incluso en momentos en que los «prudentes» pre-

---

[10] BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik,* III/3, München, 1950, p. 59.

[11] BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik,* t. I/3, München, 1932, pp. VIII y ss.

[12] BARTH, K., *Comunidad cristiana y comunidad civil,* Madrid-Barcelona, 1976, pp. 109-132.

firieron callar [13]. Pero la verdad es que, mientras se acompaña a Karl Barth en sus razonamientos, resulta difícil evitar la sospecha de que todo eso no lo deduce única y exclusivamente del Evangelio, como pretende; porque de los mismos principios podría haber obtenido conclusiones opuestas, y se guardó muy bien de hacerlo. Helmut Thielicke aporta un par de ejemplos algo maliciosos: del dato cristológico de que Dios se ha revelado en Jesucristo dedujo Barth que debemos repudiar cualquier política o diplomacia secretas, pero con la teoría del «secreto mesiánico» ¿no podríamos legitimar precisamente la política y diplomacia secretas? De «un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo» dedujo Barth la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, pero ¿no sería más fácil todavía deducir la fórmula «Ein Volk, ein Reich, ein Führer» y afiliarse al partido nazi, en vez de al Partido Socialista Alemán? [14].

Lo que le falta a la teología barthiana es admitir que la revelación divina no aporta todos los datos que necesitamos para interpretar los signos de los tiempos y que debemos aprender también algo de aquí abajo («profecía exterior» llamaba Schillebeeckx a la información que la Iglesia debe recibir del mundo) [15]. Por tanto, el recurso a las ciencias sociales resultará inevitable.

---

[13] Cfr. DANNEMANN, U., *Theologie und Politik im Denken Karl Barths,* München, 1977; GOLLWITZER, H., *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth,* München, 1972; HOOD, R. H., «Karl Barth's Christological Basis for the State and Political Praxis»: *Scottish Journal of Theology* 33 (1980), 233-238; LESSING, E., *Das Problem der Gesellschaft in der Theologie K. Barths und F. Gogartens,* Gütersloh, 1972; ZILLESSEN, H., *Dialektische Theologie und Politik. Eine Studie zur politischen Ethik Karl Barths,* Berlín, 1970.

[14] THIELICKE, H., *Theologische Ethik,* Tübingen, t. 1, 1951, pp. 411 y ss.; t. II-2, 1958, p. 717.

[15] SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre,* Salamanca, [2]1971, pp. 134 y 146.

Aportación de las ciencias sociales

Seguramente algunos lectores se extrañarán de que en un trabajo de teología los análisis sociológicos sean tan extensos como los que van a encontrar en la segunda parte de este libro. Pero, cuando el teólogo intenta indagar si un acontecimiento determinado puede ser considerado signo del Reino de Dios, *lo menos que puede hacer es enterarse exactamente de en qué consiste ese acontecimiento* [16]. Según un viejo principio defendido por Santo Tomás, el error en la comprensión del orden de la creación lleva a una falsa teología *(error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam)* [17].

Esto nos exige familiarizarnos con las ciencias sociales. No podemos esperar que nuestra percepción espontánea de la realidad, o el sentido común, nos aportarán un conocimiento de la misma suficientemente exacto para poder iniciar, sin más preámbulos, la reflexión teológica, porque el sentido común sufre no pocas ilusiones. Un ejemplo típico a este respecto lo proporciona la famosa encuesta de Paul Lazarsfeld entre los soldados americanos tras el armisticio de 1945. Que los intelectuales entonces movilizados estuvieran más sujetos a las neurosis que las gentes poco instruidas; que los habitantes del campo se adaptasen mejor al servicio militar que los habitantes de la ciudad; que los soldados originarios del sur de los Estados Unidos soportaran mejor el clima de las islas del Pací-

---

[16] Christian Duquoc escribía: «No es el conocimiento del designio revelado lo que le falta al teólogo. Ciertamente, este designio es oscuro, pero la fe nos lo entrega y lo ilumina. Lo que le falta al teólogo es el tener estudiadas, por ellas mismas y con los métodos que ellas postulan, las realidades terrenas»: DUQUOC, Ch., «Eschatologie et réalités terrestres»: *Lumière et Vie* 50 (1960), 15 y 21. G. CRESPY hace una observación muy similar en su artículo «Une théologie de l'histoire, est-elle possible?»: *Revue de Théologie et de Philosophie* 13 (1963), 115.

[17] AQUINO, T., *Suma contra los Gentiles,* lib. II, cap. 3; Madrid, [2]1967, t. 1, p. 401.

fico que los originarios del norte; que los movilizados estuvieran más impacientes por ser repatriados durante la guerra que a partir del armisticio...: todo ello parecía evidente para el «sentido común». Ahora bien, la encuesta reveló que la realidad era precisamente la contraria [18].

Un segundo peligro es que el «sentido común» nos transmita simplemente la visión que tienen de la realidad los sectores más influyentes de la sociedad. Al fin y al cabo, en sus manos están los medios de comunicación, el sistema educativo, etc. Marx solía decir que «las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época» [19].

No debemos despreciar, por tanto, la ayuda que las ciencias sociales nos ofrecen para conocer la realidad.

Sin embargo, como somos conscientes de que hay diversos métodos de análisis y de que la opción por uno de ellos va a condicionar de manera importante la reflexión teológica que después llevamos a cabo, nos ha parecido conveniente, antes de revelar nuestra elección, hacer una breve presentación de las dos grandes tendencias que existen en la sociología actual: la dialéctica y la funcionalista. Como es sabido, la primera acentúa especialmente el elemento conflictual, mientras que la segunda enfatiza la cooperación.

Suele identificarse la primera tendencia con la sociología marxista —que ciertamente es su concreción más importante y la única que trataremos aquí—, pero no debemos ignorar que existen otras corrientes. Entre ellas, cabría mencionar el *darwinismo social,* que, con sus concepciones de la «lucha por la existencia» y la «supervivencia de los más aptos», ofrece una valoración del conflicto auténticamente antagónica de la de Marx. Se ha escrito

---

[18] LAZARSFELD, P. F., «The American Soldier: An Expository Review»: *Public Opinion Quarterly* 13 (1949), 377-404.

[19] MARX, K., y ENGELS, F., *La Ideología Alemana,* México, [3]1978, p. 50; *El Manifiesto Comunista* (en *Obras de Marx y Engels,* t. 9, Barcelona, 1978, p. 155).

que «el marxismo representa una forma de ideología del conflicto desarrollada en nombre del proletariado. El darwinismo social supone una forma de ideología del conflicto desarrollada en nombre de los grupos de negocios de la sociedad moderna» [20].

Método de análisis marxista

Ni Marx ni Engels reunieron nunca en un libro las reglas de su método de análisis que aparecen dispersas a lo largo de toda su extensa obra, pero disponemos hoy de bastantes estudios sobre el particular [21].

Estas serían las principales características del método de análisis marxista:

1. *Es un método dialéctico.* Cualquier realidad que consideremos debemos verla en tensión dialéctica. La dialéctica —decía Engels— no es más que «la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento» [22].

Las leyes de la dialéctica, según Engels, son tres:

— Ley del *trueque de la cantidad en cualidad* (llega un momento en que las modificaciones cuantitativas originan un cambio cualitativo, igual que cuando el agua, cuya temperatura había ido creciendo hasta los 99 grados

---

[20] MARTINDALE, D., *La teoría sociológica,* Madrid, ²1979, p. 188.

[21] Véase, por ejemplo, BAUMAN, Z., *Fundamentos de sociología marxista,* Madrid, 1975; BERGER, P. (ed.), *Marxismo y sociología,* Buenos Aires, 1972; BOTTOMORE, T., *La sociología marxista,* Madrid, 1976; GORTARI, E., *El método dialéctico,* Buenos Aires, 1960; GURVITCH, G., *Dialéctica y sociología,* Madrid, 1968; LEFEBVRE, H., *Sociología de Marx,* Barcelona, 1970; SIERRA BRAVO, R., *El método marxista,* Madrid, 1985.

[22] ENGELS, F., *Anti-Dühring* (en *Obras de Marx y Engels,* t. 35, Barcelona, 1977, p. 144).

centígrados, sube un grado más, deja de ser agua para convertirse en vapor).

— Ley de la *penetración de los contrarios.* Supone dos cosas:

a) Que no hay que dejarse engañar por las apariencias de unidad y orden que ofrezca cualquier realidad —una sociedad, por ejemplo—, sino que debemos buscar las oposiciones que se ocultan bajo ellas.

b) Que el todo no puede ser explicado por el análisis aislado de las partes.

— Ley de la *negación de la negación,* por la fusión de los elementos contradictorios en una categoría nueva.

2. *Se trata de una dialéctica materialista.* «La dialéctica de Hegel —decía Marx— está invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla en pie» [23].

Para aclarar lo que está «arriba» y lo que está «abajo», hace falta en primer lugar distinguir en cualquier sociedad la «estructura» y la «superestructura»: «El conjunto de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia» [24].

Pues bien, es a esa división entre estructura y superestructura a la que debemos aplicar el criterio de que la verdadera dialéctica es materialista, no idealista; es decir, no será la superestructura la que ha llevado a construir una determinada estructura, sino al revés: «No es la conciencia la que determina la vida —dice Marx—, sino la vida la que determina la conciencia» [25].

---

[23] MARX, K., *El Capital,* t. 1, México, [8]1973, p. XXIV.

[24] MARX, K., *Contribución a la crítica de la economía política,* Madrid, [2]1978, p. 43.

[25] MARX y ENGELS, *La Ideología Alemana,* p. 26; *Contribución a la crítica de la economía política,* p. 43.

En Marx, el determinismo de la superestructura por la estructura llegará a ser tan rígido que hablará sin reparos de un simple «reflejo» [26]. Engels, una vez muerto su compañero, se mostrará más comedido:

> «Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores atribuyan a veces al aspecto económico mayor importancia de la debida. Tuvimos que subrayar este principio fundamental frente a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no siempre tuvimos tiempo, lugar ni oportunidad de hacer justicia a los demás elementos que participan en la interacción» [27].
>
> «El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., se basa sobre el desarrollo económico. Pero estos elementos interactúan entre sí y también vuelven a actuar sobre la base económica. No es que la situación económica sea la *causa,* y la *única activa,* mientras que todo lo demás es pasivo. Hay, por el contrario, interacción sobre la base de la necesidad económica, la que *en última instancia* siempre se abre camino» [28].

De la determinación de la superestructura por la estructura deduce Marx un par de consecuencias importantes:

a) Ninguna idea o sistema de pensamiento puede reclamar una validez universal o eterna, puesto que, cada vez que se modifique la estructura económica de una sociedad, cambiará toda la superestructura ideológica. Esto lo expresó muy gráficamente en su crítica a Proudhon:

> «El señor Proudhon, el economista, ha entendido muy bien que los hombres fabrican el paño, la tela, los tejidos de seda, dentro de determinadas re-

---

[26] MARX, K., *El Capital,* t. 1, p. 44.

[27] Carta de Engels a J. Bloch, 21 de septiembre de 1890: MARX, K., y ENGELS, F., *Correspondencia,* Buenos Aires, 1973, p. 381.

[28] Carta de Engels a H. Starkenburg, 25 de enero de 1894: MARX y ENGELS, *Correspondencia,* p. 412.

> laciones de producción. Pero lo que no ha comprendido es que esas determinadas relaciones sociales son tan producidas por el hombre como la tela, el lino, etc. (...). Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción; y al cambiar el modo de producción, la manera de ganar su vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino a brazo os dará la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con el capitalismo industrial.
>
> Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales.
>
> Así, estas ideas, estas categorías, resultan tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos *históricos y transitorios* [29].

b) El pensamiento de cada uno viene determinado por el lugar que ocupa en la sociedad: «En un palacio se piensa de otro modo que en una cabaña», decía Engels [30]. Y Gramsci apostillaba que, si se sabía lo que había comido un hombre antes de hacer un discurso, se encontraría uno en mejores condiciones para interpretar ese discurso [31].

3. *Primado de la praxis.* Supone tres cosas:

a) La realidad debe ser comprendida como praxis, no como naturaleza dotada de una esencia eterna. De aquí se deriva el radicalismo marxista: no hay nada en el hombre, en la sociedad o en la naturaleza que debamos considerar intocable. No existe nada que se parezca a un *derecho natural;* y la realidad —como dice la Primera Tesis sobre Feuerbach— no está para ser *contemplada,* sino para ser *transformada.*

---

29 MARX, K., *Miseria de la Filosofía,* Madrid, 1974, pp. 173-174.

30 ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* Buenos Aires, 1975, p. 44.

31 GRAMSCI, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,* México, 1975, p. 38.

b) La praxis es el *criterio de verificación* de cualquier teoría. Seguramente un científico arrugaría el ceño al oír esto. El considerará, sin duda, que el criterio de verificación de una teoría tiene que ser su concordancia con la realidad. Pero no olvidemos que el marxismo acaba de definir la realidad como praxis; por tanto, con cierta coherencia, afirma ahora que la praxis es el criterio de verificación:

> «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva —dice Marx— no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es un problema puramente *escolástico*» [32].

c) La praxis es el principio y el fin de cualquier teoría. Todas las teorías correctas nacen en el seno de la praxis:

> «¿De dónde provienen las ideas correctas del hombre? ¿Caen del cielo? No. ¿Son innatas en su cerebro? No. Provienen únicamente de la práctica social, de los tres tipos de práctica social: la lucha por la producción, la lucha de clases y la experimentación científica» [33].

Y las teorías, si son correctas, deben conducir a la praxis:

> «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata —decía Marx— es de *transformarlo*» [34].

---

[32] MARX, K., *Segunda Tesis sobre Feuerbach* (en MARX y ENGELS, *Obras escogidas en dos tomos,* t. 2, Moscú, s.f., p. 401).
[33] *El Libro Rojo. Citas del Presidente Mao Tse-Tung,* Madrid, 1976, p. 219.
[34] MARX, K., *Undécima Tesis sobre Feuerbach, o. c.,* p. 403.

Así pues, se da una circularidad entre teoría y práctica:

> «Practicar, conocer, practicar otra vez y conocer de nuevo. Esta forma se repite en infinitos ciclos, y con cada ciclo el contenido de la práctica y del conocimiento se eleva a un nivel más alto. Esta es, en resumen, la teoría materialista dialéctica del conocimiento, y ésta es la teoría materialista dialéctica de la unidad entre el saber y el hacer» [35].

4. *El objeto a investigar debe ser estudiado en sus formas más desarrolladas.* «En la anatomía del hombre —dice Marx— está la clave para la anatomía del mono. Los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores sólo pueden ser comprendidos cuando la forma superior misma ya es conocida. La economía burguesa suministra, por tanto, la clave de la economía antigua, etc.» [36].

Es posible que, analizando un fenómeno en sus primeros estadios no prestemos atención a ciertas características del mismo, porque todavía eran muy incipientes, y sólo con el correr del tiempo demostrarán toda la importancia que tenían. Por eso consideraba Marx, por ejemplo, que incluso quien quisiera comprender el capitalismo de un país subdesarrollado debía empezar por estudiarlo en Inglaterra: «Los países industrialmente más desarrollados —dice— no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir» [37].

5. *Para encontrar la realidad es necesario desconfiar de las percepciones espontáneas.* Las apariencias sensibles

---

[35] MAO TSE-TUNG, *Sobre la práctica* (en *Obras escogidas de Mao Tse-Tung,* t. 1, Madrid, 1974, p. 331).

[36] MARX, K., *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)* (en *Obras de Marx y Engels,* t. 21, Barcelona, 1977, p. 29).

[37] MARX, K., *El Capital,* t. 1, p. XIV.

no sólo no suelen coincidir con la realidad, sino que casi siempre muestran una realidad falsa, engañosa, adulterada por los intereses ideológicos de las clases dominantes. Precisamente por eso es necesaria la ciencia:

> «El economista vulgar —dice Marx— cree haber hecho un gran descubrimiento cuando proclama con orgullo (para refutar mis tesis) que en apariencia las cosas aparecen diferentes. En realidad, alardea de que se atiene a la apariencia y la toma por la última palabra. Siendo así, ¿por qué debe hacer ciencia?» [38].

Método de análisis funcionalista

A diferencia del marxismo, el método funcionalista no tiene un «padre fundador» a quien se reconozca autoridad normativa. Sus antecedentes pueden encontrarse en algunos sociólogos del siglo pasado, como Auguste Comte, Herbert Spencer y, sobre todo, Émile Durkheim [39]. Un nuevo impulso brotó, ya en nuestro siglo, de dos famosos antropólogos culturales, Bronislaw Malinowski [40] y Arthur Reginald Radcliffe-Brown [41]. Pero fue, sin duda, a partir de *La Estructura de la Acción Social,* del sociólogo estadounidense Talcott Parsons, cuando el enfoque funcionalista alcanzó su máxima difusión [42].

---

[38] Carta de Marx a Ludwig Kugelmann, 11 de julio de 1868: *Correspondencia,* p. 207.

[39] Cfr. DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico,* Barcelona, 1986; *La división del trabajo social,* Madrid, 1982; *El suicidio,* Madrid, 1982; *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, 1982.

[40] Cfr. MALINOWSKI, B., *Los argonautas del Pacífico occidental,* Barcelona, 1973; *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje,* Barcelona, 1978; *Magia, ciencia y religión,* Barcelona, 1975.

[41] Cfr., sobre todo, RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Estructura y función en la sociedad primitiva,* Barcelona, 1972.

[42] PARSONS, Talcott, *La estructura de la acción social,* 2 tomos, Madrid, 1968.

Robert K. Merton, además de enriquecer el análisis funcionalista con algunos conceptos como el de «funciones manifiestas y latentes», a los que en seguida nos referiremos, ha elaborado para su aplicación un cuerpo de normas metódico y sistemático que resulta bastante clarificador [43]. Por último, antes de exponer las principales características del sistema, debemos mencionar uno de los más conocidos análisis de la sociedad realizados en perspectiva funcionalista, el de Ely Chinoy [44].

Existen dos conceptos clave en la sociología funcionalista: el de «equilibrio social» y el de «función». El *equilibrio social* «podemos definirlo, dice Radcliffe-Brown, como una situación en la que todas las partes del sistema social funcionan juntas con un grado suficiente de armonía o de congruencia interna, es decir, sin producir conflictos persistentes que no puedan resolverse ni reglamentarse» [45].

Un postulado generalmente admitido por los sociólogos funcionalistas es que el equilibrio social es un bien deseable por sí mismo.

El segundo concepto clave —el de *función*— podríamos definirlo como la *consecuencia objetiva* observable que tiene un fenómeno social para el sistema amplio del que forma parte, y que no necesariamente tiene que coincidir con las motivaciones conscientes de sus protagonistas. De hecho, conviene distinguir entre *funciones manifiestas* (aquellas que por sí mismas contribuyen al ajuste o adaptación del sistema y, en consecuencia, son buscadas y reconocidas por los participantes) y *funciones latentes* (que son las no buscadas ni reconocidas conscientemente).

---

[43] MERTON, R. K., *Teoría y estructuras sociales,* México, ^{2}1980, pp. 92-160.

[44] CHINOY, E., *La Sociedad. Una introducción a la sociología,* México, ^{6}1974.

[45] RADCLIFFE-BROWN, A. R., «On the concept of function in social science»: *American Anthropologist* 37 (1935), 397.

Esa distinción es útil para entender por qué sobreviven ciertas prácticas sociales cuya función «oficial» no se cumple en absoluto. Seguramente satisfacen otras necesidades, no percibidas de forma consciente, para las cuales la sociedad en cuestión no dispone de estructuras adecuadas (pensemos, por ejemplo, en muchos padres no creyentes que bautizan a sus hijos no para incorporarlos a la comunidad cristiana, sino simplemente para celebrar que han nacido).

Aunque Marion J. Lévy propuso que se distinguiera entre *eufunción* (o la contribución positiva para el éxito y la estabilidad de una estructura) y *disfunción* (la contribución negativa) [46], casi todos los sociólogos de esta tendencia parten del postulado de que los fenómenos sociales que de hecho existen —bien sea por sus funciones manifiestas o por sus funciones latentes— son funcionales, y no disfuncionales, para el sistema, porque en caso contrario no sobrevivirían. «El concepto funcional de la cultura —escribe Malinowski— insiste en el principio de que en todo tipo de civilización, toda costumbre, objeto material, idea y creencia desempeñan alguna función vital, tienen alguna tarea que realizar, representan una parte indispensable dentro de un todo en funcionamiento» [47].

Algunas veces llegan a afirmaciones extremas: «Los botones hoy mecánicamente inútiles de las bocamangas de la chaqueta de un europeo —decía Clyde Kluckhohn en un famoso estudio— desempeñan la función de conservar lo familiar, de mantener una tradición. Las gentes, en general, se sienten más cómodas si advierten la continuidad de las costumbres; si se ven a sí mismas siguiendo las formas de conducta ortodoxas y socialmente aprobadas» [48].

Si el método de análisis marxista dijimos que tenía una orientación claramente revolucionaria —«la realidad

---

46 LÉVY, M. J., *The Structure of Society,* Princenton, 1952, pp. 76-82.

47 MALINOWSKI, B., «Anthropology», en *Encyclopaedia Britannica,* primer volumen suplementario, London, 1936, p. 132.

48 KLUCKOHN, C., «Navaho Witchcraft»: *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 22 (1944), 47.

no está para ser contemplada, sino para ser transformada»—, el método funcionalista difícilmente podrá librarse de un uso conservador, teniendo en cuenta los presupuestos de que todas las funciones realmente existentes contribuyen a mantener el equilibrio social y que, de hecho, dicho equilibrio social es un bien deseable por sí mismo. Lo más que llegará a comprender la sociología funcionalista es el cambio *dentro* del sistema social que estudia, pero no el cambio *del* sistema mismo [49].

Elección de un método de análisis

Después de esto, ¿qué método elegir?

Por una parte, cabría pensar que el método dialéctico es más adecuado para analizar una realidad que es en sí misma conflictiva. Bien y mal (Rom 7, 14-25), luz y tinieblas (Mt 4, 16; Jn 1, 5; 3, 19; Ef 5, 8; 1 Pe 2, 9; 1 Jn 2, 8; etcétera), trigo y cizaña (Mt 13, 24-30.36-43) son otras tantas expresiones bíblicas de esa conflictividad.

Pero también es verdad que se trata de un método lleno de unilateralidades y apriorismos. Por ejemplo, la determinación de la superestructura por la estructura —tanto en su forma rígida de mero «reflejo» como en la atenuada de «determinación en última instancia»— *da por supuesto de antemano lo que sería necesario probar.* De hecho, Marx no estableció esta ley después de una investigación científica, detenida y pormenorizada de la historia de diversas sociedades humanas (que, por otra parte, tampoco habría sido posible, porque hoy por hoy no existen instrumentos de observación capaces de medir con suficiente exactitud la influencia relativa de los factores que intervienen en la historia).

---

[49] DÍEZ NICOLÁS, J., *Sociología: Entre el funcionalismo y la dialéctica,* Madrid, [2]1976, pp. 200-201.

Su teoría fue, más bien, el resultado de una percepción global de la historia, lo que sin duda puede ser muy intuitivo, pero no creemos que se pueda calificar por sí mismo de científico. Y, sin embargo, quienes utilizan el método de análisis marxista no suelen considerar que la determinación de la superestructura por la estructura sea una hipótesis que tengan que comprobar en cada caso, sino una conclusión ya sabida que tienen que ilustrar con ejemplos.

Pero lo curioso es que el método de análisis funcionalista no está menos lleno de unilateralidades y apriorismos. Considerar, en efecto, que un determinado fenómeno social —y más todavía la totalidad de los existentes— es funcional para el sistema, debería ser algo a investigar, y no una conclusión previa a la investigación.

Y así llegamos a tomar conciencia de algo muy importante: nadie nos va a proporcionar una lectura absolutamente objetiva de la realidad, porque *toda lectura supone una teoría, consciente o inconsciente, que, a la vez que posibilita la lectura, la condiciona.* Einstein lo expresó con toda claridad: «Es la teoría la que decide lo que podemos observar» [50]; ella nos indica, en efecto, qué datos debemos observar y cuáles carecen de importancia, así como nos enseña después cómo debemos relacionar entre sí los datos observados.

Es también lo que quería darnos a entender el famoso ejemplo de Kant: «La razón sólo descubre lo que ella ha producido con sus propios planes», dado que «interrogamos a la realidad de forma similar a un juez en ejercicio, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les dirige» [51]. Y la observación kantiana de que la mente humana no puede conocer «las cosas en sí mismas», por-

---

[50] Cit. por HEISENBERG, W., *Physics and Beyond: Encounters and Conversations,* New York, 1971, p. 63.

[51] KANT, I., *Crítica de la razón pura,* Buenos Aires, [8]1976, t. 1, p. 130 (B XIII).

que ve el mundo a través de unas categorías apriorísticas, ha sido considerada válida para el método sociológico por Lazarsfeld [52].

En consecuencia, a pesar de que habíamos titulado este subapartado como «elección de un método de análisis», lo que debemos cuestionar es la conveniencia de recurrir a un sólo método, sea el que sea. Aunque en su día nos costó admitirlo, hoy nos parece correcto el siguiente juicio de Valadier: «Es necesario afirmar que el recurso a un único análisis político expresa una voluntad de ignorar la diversidad de la realidad y la pluralidad de puntos de vista» [53].

Más tajantemente todavía se expresa el filósofo y sociólogo marxista Henri Lefebvre:

> «Ningún modelo puede instaurarse en exclusiva y pretender su imposición dogmática. La metodología de los modelos, o epistemología de los modelos, desemboca en un neodogmatismo» [54].

En el fondo, es la complejidad misma de lo social la que ofrece resistencia a pasar por las horcas caudinas de los esquemas marxistas, e igualmente de los funcionalistas:

> «Para explicar los problemas sociológicos —dice Ralph Dahrendorf— necesitamos tanto el modelo de equilibrio como el de conflicto de la sociedad; y es posible que la sociedad humana, considerada desde un ángulo filosófico, ofrezca siempre dos caras de idéntica objetividad: la una de estabilidad, armonía y consenso; y la otra de cambio, conflicto y coacción» [55].

---

52 LAZARSFELD, P. F., *Qualitative Analysis. Historical and Critical Essays,* Boston, 1972, pp. 225-240.

53 VALADIER, P., «Analyse politique et marxisme»: *Projet* 86 (1974), 644.

54 LEFEBVRE, H. (en LABROUSSE, E., y otros), *Las estructuras y los hombres,* Barcelona, 1969, p. 28.

55 DAHRENDORF, R., *Sociedad y libertad,* Madrid, 1966, pp. 106-107.

Lo malo es que no existe, y probablemente no existirá nunca, un método de análisis capaz de captar esas dos caras a la vez. A falta de ese método, nos parece que la solución menos mala será confrontar entre sí los análisis llevados a cabo por autores de diferentes ideologías e intentar integrar en una síntesis personal los datos ofrecidos por unos y otros. De hecho, si el lector repasa la bibliografía que empleamos en la segunda parte de este trabajo, observará que los análisis sociológicos de los tres signos de los tiempos que vamos a estudiar han sido elaborados de acuerdo con este criterio.

El tiempo largo y el tiempo corto

Nos parece necesario, por último, distinguir entre el *tiempo corto* —a medida de los individuos, de la vida cotidiana, que es el tiempo por excelencia del periodista— y el *tiempo largo.*

La primitiva sociología concedió gran importancia al tiempo largo. Recordemos la reflexión de Auguste Comte, a quien suele considerarse «padre de la sociología», sobre los sucesivos estadios de la humanidad. Sin embargo, después fue ganando terreno la opinión de ciertos formalistas sociológicos (por ejemplo, Leopold von Wiese) que afirmaban polémicamente que la verdadera sociología sólo pudo aparecer en la medida en que acertó a liberarse de la historia. Y, de hecho, todavía hoy la sociología se limita casi siempre a los datos del tiempo corto y del trabajo de campo; es decir, a las encuestas sobre lo actual. Tanto es así que ni siquiera los llamados con atrevimiento «análisis *diacrónicos*» suelen superar el tiempo corto.

En nuestra opinión, esta ignorancia del tiempo largo empobrece la sociología. *Creemos que la significación de cualquier fenómeno sociohistórico depende del lugar que ocupe en la totalidad de la historia y de la contribución que aporte a un proceso en marcha.*

Un ejemplo nos ayudará a justificar nuestra tesis: seguramente, por pasar un año en Londres no conseguire-

mos conocer demasiado bien a los ingleses, pero, en cambio, lograremos conocer mucho mejor a los españoles, puesto que, a la luz de los asombros experimentados, comprenderemos de repente muchos rasgos de la cultura propia que, *precisamente por conocerlos de sobra, no los conocíamos.* De la misma forma, conocer el pasado nos da perspectiva para comprender el presente. Presente y pasado se aclaran mutuamente, con luz recíproca. Como dice Braudel, «para la inteligencia del presente hay que movilizar a toda la historia» [56].

De acuerdo con esto, el análisis sociológico de los presuntos signos de los tiempos deberá esforzarse por considerarlos desde la perspectiva que ofrece el tiempo largo; y el lector podrá comprobar que tendremos muy en cuenta la historia en la segunda parte de este trabajo. Al fin y al cabo, lo que buscamos es encuadrar tales signos en una historia que llamamos «historia de la salvación».

SEGUNDO MOMENTO: ANÁLISIS TEOLÓGICO DEL PRESUNTO SIGNO

Supongamos que ya hemos analizado con suficiente precisión las diferentes dimensiones de los acontecimientos más característicos del mundo en que vivimos. Se trata ahora de indagar cuáles de ellos pueden ser considerados signos del Reinado de Dios.

Necesidad de la hermenéutica

Como es lógico, no podemos limitarnos a comprobar si el fenómeno en cuestión está o no incluido entre los signos de los que habló Jesús. El no vivió una «vida universal» que agotara todas las posibilidades humanas, sino

---

[56] BRAUDEL, F., *La historia y las ciencias sociales,* Madrid, [7]1984, p. 131.

que vivió en unas condiciones de tiempo y lugar muy definidas. En este sentido, Jesús no puede ser «imitado».

Recordemos que muchos de los exegetas que en el siglo pasado emprendieron la búsqueda del Jesús histórico lo hicieron porque la imagen de Cristo que les habían legado las generaciones anteriores decía muy poco al hombre moderno. Y se decepcionaron al descubrir algo con lo que debían haber contado de antemano: que el Jesús histórico tampoco resultaba nada decimonónico. Albert Schweitzer dejó constancia de su sorpresa:

> «Con la investigación de la vida de Jesús pasó algo curioso. Se puso en camino para encontrar al Jesús histórico, y creía que así podría instalarlo en nuestro tiempo tal como él es: como maestro y salvador. Ella desató las amarras con las que desde siglos se le mantenía atado a las rocas de la doctrina eclesiástica, y se alegró cuando la vida y el movimiento llegaron de nuevo a su figura, viendo cómo el hombre histórico Jesús venía hacia ella. Pero él no se quedó parado, sino que pasó de largo por nuestro tiempo y se volvió al suyo» [57].

Como decía Karl Barth, los métodos histórico-críticos son tan sólo el primer paso. Intentan establecer los datos brutos, «lo que nos es dado» *(was da steht);* pero después viene la tarea de interpretarlos «hasta que el muro que existe entre el siglo I y el XVI (o el XX) se haga *transparente,* hasta lograr que Pablo *hable* y el hombre del siglo XVI (o del XX) *escuche*» [58].

Esa es la tarea de la hermenéutica, que resulta necesaria cada vez que la Palabra de la Escritura no la oímos ya como Palabra; es decir, no da respuesta a nuestros interrogantes. Como ocurre ahora: hemos preguntado a la Escritura cuáles de los rasgos característicos del siglo XX

---

[57] SCHWEITZER, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* München, 1966, p. 620.

[58] BARTH, K., *L'Épître aux Romains,* Genève, 1972, p. 15.

son signos del Reinado de Dios, y ha permanecido muda.

En cierto modo, cabría afirmar que el problema hermenéutico se ha vivido siempre en la historia de la Iglesia, aunque su planteamiento temático sea reciente.

Las diferencias entre las escuelas de Alejandría y Antioquía, por ejemplo, procedían en el fondo de sus diferentes concepciones de la hermenéutica: más solícita la una por la fidelidad literal; más interesada la otra por el sentido profundo, «espiritual».

La discusión medieval sobre los cuatro sentidos de la Escritura era igualmente una discusión hermenéutica [59].

Como ha mostrado Gerhard Ebeling [60], también el «Sola Scriptura» de los Reformadores, más que expresión de una voluntad de «reducción de las fuentes de la revelación», debemos considerarlo como formulación de una tesis hermenéutica: que la Escritura debe ser —según la expresión de Lutero— «sui ipsius interpres» [61].

Y, desde luego, es igualmente un principio hermenéutico el que enunció Trento al afirmar que el sentido mismo de la Escritura no puede manifestarse independientemente de la Iglesia y la Tradición [62].

Pero fue realmente a partir de la Ilustración cuando la hermenéutica se convirtió en objeto de reflexión, siendo autores clásicos Schleiermacher (1768-1834), Dilthey (1833-1910) y, más recientemente, Heidegger (1889-1976).

Afortunadamente, la bibliografía sobre hermenéutica es hoy muy abundante [63]; y la que empleemos para discernir los signos de los tiempos no tiene por qué ser diferente de la que habitualmente emplean la teología e incluso, en general, las ciencias humanas.

---

[59] Cfr. LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture,* París, 1959 (t. 1 y 2) y 1961 (t. 3).

[60] EBELING, G., «Wort Gottes und Hermeneutik», en *Wort und Glaube,* Tübingen, 1960, pp. 319-320.

[61] WA, 7, 97.

[62] DS 1507 (786).

[63] Cfr. BOUILLARD, H., *Exégèse, herméneutique et théologie,* París, 1971; BULTMANN, R., «El problema de la hermenéutica», en *Creer*

El círculo hermenéutico

A partir de Heidegger, es convicción general que el proceso de comprensión tiene una *estructura circular* —el famoso «círculo hermenéutico» [64]—, no sólo entre el todo y las partes del texto —que eso ya lo sabían la hermenéutica del siglo XIX y el propio Aristóteles—, sino *entre el texto y el intérprete,* que fue la genial aportación del filósofo alemán.

Gadamer ha llamado «conversación hermenéutica» a esa estructura circular [65]. Y, como dice él mismo, se trata de «algo más que una metáfora»: debemos *entablar un diálogo con el texto.* Pero, naturalmente, un texto no puede hablar como si fuera una persona; somos nosotros quienes tenemos que hacerle «hablar» con nuestras preguntas. Si nada se les pregunta, los textos no pueden, evidentemente, hacer otra cosa que permanecer mudos.

De lo que se trata, en resumen, es de *dirigir preguntas*

---

y comprender, t. 2, Madrid, 1976, pp. 175-194; CORETH, E., *Cuestiones fundamentales de la hermenéutica,* Barcelona, 1972; EBELING, G., *Hermeneutik: Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Tübingen, t. 3, ³1956, pp. 242-262; FAUSTI, S., *Ermeneutica teologica,* Bolonia, 1973; FUCHS, E., *Hermeneutik,* Tübingen, ⁴1970; GADAMER, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* Salamanca, 1984; GEFFRE, C., *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica,* Madrid, 1984, esp. pp. 27-105; LAPOINTE, R., *Les trois dimensions de l'herméneutique,* París, 1967; LÉON-DUFOUR, X.; BARTHES, R., y RICOEUR, P., *Exégesis y hermenéutica,* Madrid, 1976; MARLE, R., *El problema teológico de la hermenéutica,* Madrid, 1965; PALMER, R. E., *Hermeneutic. Intepretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer,* Evanston, 1969; SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la Fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica,* Salamanca, 1973; «Hacia un empleo católico de la hermenéutica», en (FIOLET y van der LINDE, eds.) *Fin del cristianismo convencional,* Salamanca, 1969, pp. 61-103; recogido después en *Dios, futuro del hombre,* Salamanca, ²1971, pp. 11-57.

[64] HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo,* parágrafo 32, México, ⁵1977, pp. 166-172.

[65] GADAMER, H.-G., *Verdad y método,* pp. 439-475.

nuevas al texto antiguo (la Escritura en nuestro caso), y preguntas muy bien pensadas:

— que la escritura esté en condiciones de contestar;
— y que a nosotros nos resuelvan algo, porque realmente se refieran a elementos que caracterizan de forma inequívoca el fenómeno que estamos estudiando.

En la selección acertada de dichas preguntas está la clave para discernir los signos de los tiempos.

Si la pregunta que hemos dirigido a la Escritura no es de recibo para ella, permanecerá muda, y tendremos que buscar una nueva pregunta. Cuando acertemos con la pregunta apropiada, es probable que la respuesta que obtengamos nos abra nuevos horizontes, y de esta forma surgirá una segunda parte, de modo que —teóricamente al menos— el círculo hermenéutico se desarrolla en una espiral interminable.

Ni que decir tiene que el teólogo que sea sólo teólogo no podrá recorrer el círculo hermenéutico que de las ciencias sociales pasa a la Escritura y de ésta vuelve de nuevo a las ciencias sociales. Parodiando una frase de Popper, diríamos: «La especialización puede ser una gran tentación para el científico, pero para el teólogo de los signos de los tiempos es pecado mortal» [66].

Utilizando este método hermenéutico, comprobaremos que verdaderamente *es la Escritura la que nos va dando las respuestas que buscábamos;* pero también comprobaremos que dichas respuestas superan lo que literalmente puede leerse en ella. Y es que en la Escritura, como en cualquier otro texto, existe siempre, junto a lo pensado, «lo impensado» que *da que pensar.* «Lo impensado —de-

---

[66] La frase original decía «filósofo» donde nosotros hemos puesto «teólogo de los signos de los tiempos» (POPPER, K. R., *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico,* Barcelona, [2]1983, p. 175).

cía Heidegger— es el regalo supremo que puede hacer un pensamiento» [67].

No por haber descubierto esas potencialidades que estaban contenidas en los textos sagrados debemos creer que hemos «comprendido a sus autores mejor de lo que ellos mismos se habían comprendido» (Schleiermacher). Lo único que hemos hecho es comprenderlos de un modo *distinto;* aunque, eso sí, precisamente del modo que estábamos necesitando hoy.

En consecuencia, podemos estar seguros de que la comprensión de la Escritura no se agota nunca al llegar a un determinado momento —no existe lo que podríamos llamar una interpretación correcta «en sí»—, porque siempre podrán aparecer nuevas situaciones hermenéuticas desde las que hacer otras preguntas que, a su vez, revelarán sentidos insospechados. Desde esta perspectiva, surgen interesantes desarrollos para la antigua problemática sobre el *sensus litteralis* y el *sensus plenior* de la Escritura que no es éste el lugar para desarrollar.

Por otra parte, si decisivo es el papel que juega la Escritura en el «círculo hermenéutico», no es menos importante el que desempeñan los acontecimientos actuales. Hemos visto, en efecto, que la historia no se limita a aportar ejemplos para ilustrar una «doctrina» contenida ya en la Escritura, sino que precisamente la «doctrina» surge del diálogo entre la historia y la Escritura. En consecuencia, podemos muy bien afirmar que *Dios habla a través de los acontecimientos* y que *la fe se alimenta leyendo la historia.*

A muchos puede darles la impresión de que todo eso de dialogar con la Escritura resulta bastante vago y se presta a que sea el intérprete, y no la Escritura, quien diga todo. En seguida vamos a abordar ese peligro, pero quizá sea oportuno hacer notar antes que lo que hemos llamado «círculo hermenéutico» se encuentra ya (naturalmente sin tematizar) en los libros bíblicos. Merece la pena releer,

---

[67] HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?,* Tübingen, 1954, p. 72.

por ejemplo, las páginas que dedica von Rad a la renovación constante de las tradiciones antiguas en situaciones nuevas que los profetas llevaron a cabo con «libertad asombrosa» [68].

De la misma forma, los escritos neotestamentarios son en gran parte fruto de la «relectura» cristiana del Antiguo Testamento a partir de una situación hermenéutica nueva: el encuentro con el Señor Jesús.

Gracias a las escuelas de la *Formgeschichte* y de la *Redaktionsgeschichte,* sabemos hoy que también las primeras comunidades cristianas reelaboraron con *fidelidad creadora* las palabras y comportamientos de Jesús según las nuevas situaciones y necesidades —lo que se ha dado en llamar el *Sitz im Leben*—, de modo que en la actualidad resultan ya inseparables los elementos procedentes del Jesús histórico y los aportados por la comunidad.

Y, por último, tras la Iglesia apostólica, las sucesivas generaciones de creyentes siguieron actuando de idéntica manera. Cada vez que apareció una nueva «situación hermenéutica» reinterpretaron y formularon de forma nueva el mensaje de origen apostólico que habían recibido de sus mayores; lo cual, por cierto, facilitará nuestra tarea. Como teólogos católicos que somos, no pretendemos encontrar una relación inmediata con la Escritura haciendo abstracción de la larga tradición de la Iglesia.

En realidad, es a esa tradición —que contiene, al mismo tiempo que la Palabra original, el sentido que esa misma Palabra ha ido desarrollando a lo largo de los siglos— a la que dirigiremos nuestras preguntas.

El problema de la comprensión previa

Como habíamos anticipado ya, vamos a abordar ahora el peligro de que sea la voz del intérprete, y no el texto, quien responda a sus propias preguntas.

---

[68] RAD, G. von, *Teología del Antiguo Testamento,* t. 2, Salamanca, 1972, pp. 411-431. Las palabras citadas corresponden a la página 420.

Ciertamente, cuando el teólogo interroga a la Escritura sobre un presunto signo de los tiempos, lo hace teniendo ya una determinada «valoración previa» del mismo que se ha ido gestando a lo largo del análisis sociológico. Y es necesario estar sobreaviso para que esa prevaloración no acabe imponiéndose a lo que la Escritura podría decirnos.

Me parece útil recordar aquí la polémica sobre la «comprensión previa» (la *vorverständnis* de Heidegger) que tuvo lugar entre Bultmann y Barth:

Naturalmente, Barth sabía que cuando abrimos la Biblia estamos ya condicionados por las ideas que llevamos en la cabeza: «Migajas filosóficas —o sociológicas, diríamos mejor aquí— nadan en el lenguaje teológico de cada uno de nosotros» [69]. No reprocha, por tanto, a Bultmann que piense en categorías existenciales, pero sí que ponga en primer plano lo que debería permanecer siempre segundo y subordinado:

> «Sin duda, abordamos siempre el Nuevo Testamento con una cierta "inteligencia previa" *(vorverständnis)* de lo que creemos posible, justo o importante. Sin duda, tenemos siempre tendencia a querer así "domesticar" el Nuevo Testamento. Pero ¿debemos elevar esta enojosa tendencia al rango de principio y de método ideal? ¿No sería mejor, en lugar de hacer de lo que consideramos nuestra propia facultad de comprender el catalizador del texto neotestamentario, dejar obrar a ese mismo texto como catalizador de nuestra propia facultad de comprender?» [70].

Como era de esperar, Bultmann negó que la filosofía de la existencia de la que se servía desempeñara ese papel de «coraza» para el texto neotestamentario que le atribuía Barth. El origen de su teología no estaba —según él— en

---

[69] BARTH, K., *Rudolf Bultmann, ein Versuch, ihn zu verstehen,* Zürich, 1953, p. 45.

[70] *Ibidem,* pp. 49-50.

Heidegger, sino en Jesús, en Pablo, en Juan y en Agustín [71]. Lógicamente, aquí no nos interesa discutir si la acusación de Barth estaba o no fundada en el caso de Bultmann (aunque yo personalmente pienso que, en efecto, Jesús se ve obligado a recorrer el camino trazado por el filósofo alemán) [72], sino reflexionar sobre el papel que deben desempeñar los prejuicios en la elaboración de nuestra teología.

Como es sabido, la Ilustración ha dotado de muy mala fama a los prejuicios y, sin embargo, los prejuicios —la «valoración previa», que decía Barth—, *además de inevitables, son necesarios para empezar a dialogar con el texto.* Si el análisis sociológico no nos hubiera facilitado una prevaloración del presunto signo de los tiempos, ni siquiera sabríamos qué preguntar sobre él a la Escritura.

Lo que importa es:

1) Ser conscientes de nuestras propias anticipaciones, de modo que el texto de la Escritura aparezca claramente en su alteridad frente a ellas. *Son precisamente los presupuestos no concienciados, pero existentes, los que nos vuelven ciegos.*

2) Estar abiertos a la posibilidad de que el texto bíblico no responda a lo que nuestra prevaloración nos hacía esperar y, si tal cosa ocurriera, en vez de manipular el texto para no dar nuestro brazo a torcer, someternos a su autoridad. La lectura teológica se llevará a cabo precisamente modificando la prevaloración cuantas veces sean necesarias a lo largo del proceso hermenéutico.

No podemos —ni debemos— intentar acercarnos a la Escritura sin alguna valoración previa; pero sí debemos

---

[71] BULTMANN, R., «Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum», en *Glauben und Verstehen,* t. 4, Tübingen, 1965, pp. 97-103.

[72] Sobre el influjo de la analítica existencial de Heidegger en la teología de Bultmann, véase GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte,* Essen, 1969, pp. 96-108.

reducir al silencio nuestros deseos personales con respecto al resultado final de la «conversación hermenéutica». A menudo hablamos de «llevar» una conversación; pero sería más exacto decir que la conversación —si es auténtica conversación— «nos lleva» a nosotros, de forma que es imposible saber por anticipado la conclusión a la que llegaremos.

Sin las dos precauciones anteriores, resultará un discurso híbrido en el que fácilmente acabarán adquiriendo categoría teológica los datos de las ciencias humanas. Heinz Zahrnt suele decir irónicamente que Ernst Bloch se ha convertido, al menos para la teología protestante, en «el último Padre de la Iglesia» [73]. Y la verdad es que no faltan teólogos para quienes el cristianismo se limita a aportar el adorno religioso a unos contenidos que encontraron en otra parte.

TERCER MOMENTO: REFERENCIA DEL SIGNO A SUS DESTINATARIOS

Me parece oportuno, antes de seguir adelante, comparar los criterios hermenéuticos que acabamos de desarrollar con el sistema de trabajo que siguió durante el Concilio Vaticano II la Subcomisión *Signa Temporum* para redactar el *Esquema XIII.* Según su Secretario, François Houtart, todo ocurría en dos momentos [74]:

— Durante el primero, que corría a cargo de los sociólogos, hacían un inventario lo más exhaustivo posible de los hechos característicos de nuestra época y reflexionaban críticamente sobre ellos para analizar sus diferentes dimensiones.

---

[73] ZAHRNT, H., *Dios no puede morir,* Bilbao, 1971, p. 192; *Cristianismo entre dos límites,* Estella, 1974, p. 40.

[74] HOUTART, F., «Los aspectos sociológicos de los "signos de los tiempos"», en (CONGAR y PEUCHMAURD, eds.) *La Iglesia en el mundo de hoy,* t. 2, Madrid, 1970, pp. 211-212.

— Durante el segundo, protagonizado ya por los teólogos, veían cómo se integraban tales hechos en la historia de la salvación.

Fácilmente puede verse que los dos momentos de la Subcomisión coinciden sustancialmente con nuestros dos momentos, aunque nosotros hemos querido precisar la metodología para llevarlos adelante, sobre la cual nada decía Houtart. Pero, llegados aquí, nos parece necesario añadir todavía un tercer momento que no se plantearon los expertos conciliares: La referencia de los supuestos signos de los tiempos a sus destinatarios.

Se trata de ser consecuentes con algo que ya habíamos dicho en el capítulo anterior [75]: que el ser del signo pertenece al orden de la relación. Es siempre un signo «de» algo «para» alguien.

La importancia del destinatario es tan grande que podríamos comparar el signo a un espejo, que nos devolverá diferentes imágenes según la posición desde la que lo miremos. Parece indudable, por ejemplo, que una vaca provoca una resonancia espiritual muy diferente en el hindú penetrado del pensamiento védico y en el ganadero normando.

Lo propio del símbolo —escribe Wirth— es «permanecer indefinidamente sugerente: cada uno ve en él lo que su potencia visual le permite percibir. A falta de penetración, nada profundo se percibe» [76]. Con otras palabras: la percepción de los signos excluye la postura del simple espectador y exige la participación del actor.

Llegamos, por tanto, a la conclusión de que el poder evocador de los símbolos es eminentemente personal. Depende no sólo de la estructura psicológica de cada individuo, sino también del universo espiritual al que pertenece. Y eso explica que un «signo» pueda ser muy importante en una época y lugar determinados, y resultar quizás «in-

---

[75] Cfr. pp. 59-60.

[76] WIRTH, O., *Le Tarot des Imagiers du Moyen Age*, París, 1966, p. 111.

significante» en otra situación distinta. Esto vale también para los «signos de los tiempos»; para los signos del Reinado de Dios. Como dice gráficamente Schillebeeckx:

> «En las zonas secas del desierto encontramos una escatología "húmeda"; en países que padecen constantes inundaciones, una escatología "seca"; en los pueblos sojuzgados, un reino de justicia, etc.; pero siempre lo contrario de la miseria presente» [77].

A la vista de todo esto, creemos que, después de haber analizado sociológicamente el presunto signo (primer momento) y haber estudiado teológicamente si puede considerarse una manifestación del Reinado de Dios en la historia (segundo momento), es necesario también discutir el grado de acogida que puede esperar en nuestro ambiente social (tercer momento).

Pero —¡atención!— en principio debemos contar con que, si el que hemos llamado «signo de los tiempos originario» —Jesús de Nazaret— fue «signo de contradicción» (Lc 2, 34) y «la gente estaba dividida por su causa» (Jn 7, 43), también los restantes signos de los tiempos provocarán división. Nunca faltarán hombres «que aprisionan la verdad con la injusticia» (Rom 1, 18). De lo que se tratará, por tanto, en este tercer momento, es de *preguntarnos si el presunto signo tiene o no capacidad significativa para aquellos hombres que no aprisionan la verdad con la injusticia.*

SIGNOS DE LOS TIEMPOS, REVISIÓN DE VIDA Y DISCERNIMIENTO

Antes de concluir este capítulo nos ha parecido conveniente relacionar los anteriores criterios hermenéuticos con dos prácticas que guardan cierta relación con nuestro tema: la revisión de vida y el discernimiento de espíritus.

---

[77] SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos,* Madrid, 1983, p. 632.

La revisión de vida [78]

Fue Monseñor Béjot quien, en 1944, cuando nació la Acción Católica Obrera (ACO) en Francia, utilizó por primera vez la expresión «revisión de vida»; pero el método de «ver-juzgar-actuar» procede de Joseph Cardijn, y lo emplea la JOC (Juventud Obrera Cristiana) desde su fundación en 1924.

La revisión de vida, a diferencia del discernimiento, nunca se hace individualmente. El sujeto de la revisión de vida es siempre el *equipo;* un equipo pequeño —normalmente entre tres y diez personas— apropiado para conversar alrededor de una mesa. Lo que une a sus miembros no es la vida en común, sino la ocupación (equipo obrero, equipo de estudiantes, etc.) y el deseo de vivir la fe encarnada en ese ambiente.

El punto de partida no es ningún libro, sino la vida diaria. Por eso hace notar Bonduelle que «los más preciosos frutos de este método se obtienen en los ambientes de cultura manual, aquellos que más se nutren de lo concreto. Cuanto más conceptualizado está el nivel de cultura,

---

[78] Sobre la revisión de vida, cfr. ARBEOLA, V. M., *La revisión de vida,* Madrid, 1965; BOUNDELLE, J., *Situación actual de la revisión de vida,* Barcelona, 1966; BROUCKER, P. W. de, «La révision de vie»: *Christus* 11 (1964), 263-279; FERNÁNDEZ BARBERA, C., «La "Revisión de vida", lectura creyente de la realidad»: *Teología y Catequesis* 3 (1984), 397-405; JOSSUA, J. P., «Chrétiens au monde. Où en est la théologie de la "révision de vie" et de "l'événement"?»: *Le Supplément de La Vie Spirituelle* 71 (1964), 455-479; MARÉCHAL, A., *La revisión de vida,* Barcelona, [6]1965; MARTI, C., «En torno a la revisión de vida»: *Pastoral Misionera* 9 (1973), 323-330 y 574-582; IDEM, «Discernimiento y revisión de vida»: *Concilium* 139 (1978), 618-625; MARTÍNEZ GARCÍA, F., *La revisión de vida,* Barcelona, [2]1973; NEGRI, G., y TONELLI, R., *Linee per la revisione di vita,* Turín, 1972; PERANI, C., *La revisione di vita strumento di evangelizzazione alla luce del Vaticano II,* Turín, 1968; SPINSANTI, S., «Revisión de vida», en (FLORES, S., y GOFFI, T.) *Nuevo Diccionario de Espiritualidad,* Madrid, 1983, pp. 1217-1227.

más esfuerzo supone la revisión de vida y más adaptación reclama» [79].

Al afirmar que el punto de partida es la vida, nos referimos a la pequeña realidad cotidiana a la que comúnmente no se presta gran atención. Se eligen siempre hechos protagonizados o presenciados por algún miembro del equipo. «En realidad —dice Casimir Martí—, casi nunca se podrá decir que en ellos se juega objetivamente el destino del mundo» [80]. Conviene, eso sí, «escoger un hecho que sea representativo de otros mil» [81].

El arte de la revisión de vida consistirá en saber arrancar a ese hecho todas las riquezas humanas y cristianas que esconde.

El análisis que se lleva a cabo durante el primer tiempo de la reunión —el «ver»— puede alcanzar niveles de profundidad muy diferentes. Hay equipos que se quedan en la simple descripción del hecho vivido; otros indagan también las actitudes personales de los que intervinieron, y algunos llegan a preguntarse incluso por los condicionamientos políticos y económicos existentes. Cuanto más completo sea el análisis, más fácil será que, al concluir este primer tiempo, el hecho ya no sea del relator, sino de todos los participantes.

El segundo tiempo suele comenzar con una fórmula del tipo de: «A través de nuestro hecho de vida, ¿qué quiere decirnos el Señor?»; o bien: «¿Qué piensa el Señor de este hecho?». Sigue entonces un momento de silencio durante el cual el Evangelio constituye la referencia esencial.

También aquí son posibles distintos niveles de profundización. Sobre todo en los primeros años, solía hacerse una lectura fundamentalista de la Escritura. En España, por ejemplo, se difundieron mucho unos prontuarios para

---

[79] BONDUELLE, J., *Situación actual de la revisión de vida,* Barcelona, 1966, p. 49.

[80] MARTI, C., «Discernimiento y revisión de vida»: *Concilium* 139 (1978), 619.

[81] BONDUELLE, J., *o. c.,* p. 93.

uso de los militantes [82] en los que aparecían las referencias bíblicas relativas a todos los posibles temas (ambición, clasismo, hipocresía...), y lo normal era aplicarlas de forma casi mecánica al hecho que se estuviera analizando. Pero, naturalmente, no es obligatorio que la confrontación entre la experiencia del cristiano y la experiencia de Jesús se haga ingenuamente. Los militantes que han accedido de alguna forma a los instrumentos de crítica histórica y textual de la Sagrada Escritura saben que el juicio no debe apoyarse tanto en citas aisladas como en la práctica global de Jesús.

Sería un error creer que este segundo tiempo —el «juzgar»— existe únicamente en función del tercero —el «actuar»—; como si nos propusiéramos tan sólo ser más eficaces en nuestro compromiso. Ciertamente que la revisión de vida pretende orientar *la acción* de los miembros del equipo, pero el segundo tiempo tiene entidad por sí mismo. Es el momento de la contemplación; de descubrir que la realidad es sacramental y que a través de ella nos habla Dios. *Mediante la revisión de vida se lleva a cabo una ampliación del espacio en que tradicionalmente se alimentaba la oración contemplativa.*

La revisión de vida es, por tanto, mucho más que un método pedagógico. Es una nueva forma de espiritualidad cristiana que intenta vivir la fe en el tejido mismo del mundo y no sólo en el interior de las comunidades cristianas; la santidad *en* el mundo y *por* él. Cuando la Iglesia reconoció la experiencia de la JOC como eclesial, estaba manifestando que ya no se reconocía a sí misma en el modelo de relación con el mundo que habían propiciado Gregorio XVI y Pío IX.

En este sentido, es un espíritu semejante el que anima la revisión de vida y la lectura de los signos de los tiempos. Incluso hay quienes han querido ver en el Concilio una enorme revisión de vida llevada a cabo por toda la

---

[82] *Evangelio y vida militante,* Madrid, [9]1960; *Vida militante y Antiguo Testamento,* Madrid, 1967.

Iglesia. La metodología de la *Gaudium et Spes* —escribe Perani— «consiste en partir de la situación concreta, analizarla, hacer acopio de elementos para un juicio, presentar la luz de la revelación y, finalmente, invitar a la acción: es el esquema clásico de la revisión de vida» [83].

Existen, no obstante, un par de diferencias a las que me parece necesario aludir. La primera es que la revisión de vida toma en consideración todo tipo de acontecimientos, buenos y malos [84], mientras que los signos de los tiempos ya hemos justificado que son tan sólo los signos del Reinado de Dios.

La segunda diferencia me parece más importante. En contra de lo que ocurre con la lectura de los signos de los tiempos, la revisión de vida se lleva a cabo, como es sabido, a partir de pequeños acontecimientos locales (una huelga, una muerte en una chabola, etc.) y no a partir de fenómenos generales. Además, suele estar ausente de ella toda especulación sobre el sentido de la historia [85], con lo que se hace muy difícil insertar esos acontecimientos puntuales en el movimiento por el que el Reinado de Dios va abriéndose camino a través de la historia. «Un acontecimiento sin horizonte de relación —es decir, sin pasado y sin futuro— no constituiría historia (...). La historia es

---

[83] PERANI, C., *La revisione di vita strumento di evangelizzazione alla luce del Vaticano II,* Turín, 1968, p. 100.

[84] Incluso debemos llamar la atención sobre el hecho de que los acontecimientos positivos se tomaron en consideración tardíamente. Monseñor Béjot dice: «Cardijn nos enseñó a partir de los hechos (...); pero a los hechos negativos que subrayaban las deficiencias del ambiente hemos añadido nosotros los hechos positivos que revelan sus recursos. Y he aquí que hoy, en la misma línea, preconizamos la revisión de vida (...). Consiste en enmarcar en una visión única el film de la jornada para descubrir las bellezas, las riquezas encontradas, el trabajo de la gracia divina» (BÉJOT, «La méthode fondamentale»: *Masses Ouvrières* 1 [1944], 58).

[85] Jean-Pierre Jossua ha llamado la atención sobre esta deficiencia en su artículo «Chrétiens au monde. Où en est la théologie de la "révision de vie" et de "l'événement"?»: *Le Supplément de La Vie Spirituelle* 71 (1964), 455-479. Cfr. especialmente pp. 476-479.

siempre ambas cosas: acontecimiento y continuidad» [86].

Con esto no pretendemos, naturalmente, negar la importancia que la revisión de vida ha tenido en la promoción de una nueva relación de la Iglesia con el mundo, sino sugerir la conveniencia de que tenga en cuenta algunos elementos que la reflexión sobre los signos de los tiempos va poniendo de relieve.

El discernimiento de espíritus [87]

El discernimiento de espíritus es una práctica mucho más antigua que la revisión de vida. De hecho, aparece ya en el Nuevo Testamento [88] y han sido muchos los autores

---

86 DARLAP, A., «Teología Fundamental de la Historia de la Salvación», en *Mysterium Salutis*, t. 1, Madrid, ²1974, p. 87.

87 Visiones generales sobre el discernimiento pueden encontrarse en BARRUFFO, A., «Discernimiento», en (FIORES, S., y GOFFI, T., dirs.) *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, Madrid, 1983, pp. 368-376; CASTILLO, J. M., *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica*, Salamanca, 1984; IDEM, «Discernimiento», en (FLORISTÁN, C.; TAMAYO, J. J., dirs.) *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Madrid, 1983, pp. 264-272; GOUVERNAIRE, J., y otros, *Guiados por el Espíritu a la hora de discernir*, Santander, 1984; LAPLACE, J., *Discernement pour temps de crise*, París, 1978; MARTÍNEZ, M., *El discernimiento. Teoría y práctica*, Madrid, 1984: MENÉNDEZ UREÑA, E., «Discernimiento cristiano, psicoanálisis y análisis marxista»: *Concilium* 139 (1978), 568-583; ROVIRA, J. M., «¿Quién es capaz de discernir?»: *Concilium* 139 (1978), 597-608; VARIOS AUTORES, «Discernimiento espiritual en tiempos difíciles»: *Revista de Espiritualidad* 153 (1979); VIVES, J., «Vida cristiana y discernimiento»: *Sal Terrae* 74 (1986), 59-70. Véanse también los trabajos citados en las tres notas siguientes.

88 CASTILLO, J. M., *El discernimiento cristiano según San Pablo*, Granada, 1975; GOUVERNAIRE, J., *La práctica del discernimiento bajo la guía de San Pablo*, Santander, 1984; GUILLET, J., «Discernement des esprits (dans l'Ecriture)», en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, París, t. 3, 1937, pp. 1222-1247; PIKAZA, X., «El discernimiento de espíritus en el Nuevo Testamento»: *Vida Religiosa* 38 (1975), 259-270; THERRIEN, G., *Le discernement dans les écrits pauliniens*, París, 1973.

que lo han desarrollado a lo largo de la historia [89]. Entre ellos, sin duda, San Ignacio de Loyola ocupa un lugar relevante [90].

La finalidad del discernimiento espiritual es averiguar la voluntad de Dios en una determinada situación; especialmente cuando deben tomarse decisiones importantes.

Discernir para elegir con acierto es una práctica no ya de los cristianos, sino de cualquier hombre que haya superado la etapa de la pura instintividad. Pero en la tradición cristiana esa expresión ha adquirido un significado muy preciso: se trata de distinguir si una moción determinada procede del Espíritu Santo o del espíritu de mal: «No os fiéis de cualquier espíritu —dice Juan en su primera carta—, sino examinad *(dokimázete)* si los espíritus vienen de Dios» (4, 1).

El discernimiento es necesario, porque la acción del que es llamado por el Cuarto Evangelio «padre de la mentira» (8, 44) suele ser muy sutil, y a menudo el mal se presenta con apariencia de bien y la muerte con apariencia de vida. El cristiano nunca debe olvidar la advertencia que hizo Pablo: el mismo Satanás es capaz de disfrazarse de ángel de luz (2 Cor 11, 4).

Naturalmente, si el «discernimiento de espíritus» es un carisma (cfr. 1 Cor 12, 10), hay que tener mucho cuidado con los métodos, las técnicas, etc. De hecho, en el Nuevo

---

[89] Cfr. *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique,* t. 3, París, 1937, pp. 1247-1281.

[90] Cfr. BAKKER, J., *Die Lehre des Ignatius von Loyola von der «Unterscheidung der Geister»*, Würzburg, 1969; BOROS, L., «El discernimiento de espíritus»: *Concilium* 129 (1977), 368-375; FUTRELL, J. C., *El discernimiento espiritual,* Santander, 1984; IDEM, «Ignatian Discernement»: *Studies in the Spirituality of Jesuits* (april 1977), 47-88; PENNING de VRIES, P., *Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de San Ignacio de Loyola,* Bilbao, 1967; PETERS, W. A., «Ignacio de Loyola y la "discreción de espíritus"»: *Concilium* 139 (1978), 520-538; RAHNER, H., *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit,* Graz-Salzburg, 1949; RAHNER, K., «La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola», en *Lo dinámico en la Iglesia,* Barcelona, [2]1968, pp. 93-181.

Testamento nunca aparecen normas concretas. Se confía más bien «en una sensibilidad o tacto afinado que descubre, con una cierta connaturalidad y espontaniedad, lo que agrada al Señor, lo mejor y lo más acertado en cada situación y en cada circunstancia concreta» [91].

Es la presencia del Espíritu Santo en los creyentes lo que les da ese «tacto afinado». Gracias a él, el cristiano puede com-probar, com-padecer, con-sentir, sim-patizar con Cristo (ese prefijo *syn* = «con», tan querido de Pablo). Gracias a él, en resumen, es posible «someter las realidades espirituales al juicio de los hombres espirituales» (1 Cor 2, 13).

No existen, pues, reglas precisas para discernir; pero sí existe una condición previa —haber hecho la opción fundamental por el Reino de Dios y tener, en consecuencia, una «mente renovada» (cfr. Rom 12, 2; Ef 4, 23; Col 3, 10)—, y existen también ciertas formas de comprobar *a posteriori* cuándo el discernimiento ha sido correcto. Pablo parece suponer que el discernimiento fue acertado si se hacen presentes los «frutos del Espíritu»: «amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí» (Gal 5, 22-23), «bondad, honradez, sinceridad» (Ef 5, 9), justicia (Flp 1, 11; cfr. Heb 12, 11; Sant 3, 18) y libertad cristiana (2 Cor 3, 17).

En cambio, la aparición de una serie de referencias de signo contrario indicarían que estamos desviándonos del camino: «alteración o debilitamiento de la fe; vuelta a la esclavitud de la ley; miedo, desánimo o pérdida de toda esperanza; desabrimiento del amor, que puede tornarse en odio o en rebeldía; turbación e inquietud, en vez de paz; tristeza mortal, en vez de alegría; engaños o necesidad de ocultar las cosas, en vez de verdad; oscuridad interior que impide todo tipo de claridad» [92].

---

[91] CASTILLO, J. M., *El discernimiento cristiano,* Salamanca, 1984, p. 95.

[92] GOUVERNAIRE, J., *La práctica del discernimiento espiritual bajo la guía de San Pablo,* Santander, 1984, pp. 71-72.

En cuanto a Ignacio de Loyola, aunque usa la expresión «discreción de espíritus» [93], no le interesa tanto discernir espíritus como las mociones causadas por éstos: «Reglas —dice— para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la ánima se causan: Las buenas para rescibir, y las malas para lanzar» [94]. El uso de la voz pasiva («se causan») —que se repite en el número 316— muestra que no son los espíritus causantes, sino las mociones causadas, las que interesan a Ignacio.

De hecho, Ignacio fue asaltado por todo tipo de mociones, desde la tentación del suicidio hasta la alegría desbordante en la visión de la Santísima Trinidad. Es lógico que fuera ésa su mayor preocupación. Naturalmente, una vez discernidas las mociones, se procederá a «lanzar», como peligrosas e indignas, las procedentes del espíritu del mal, y «rescibir» las que vienen de Dios.

Según la tradición ignaciana, una condición previa para poder discernir sin engaño es «hallarme indiferente sin affección alguna dessordenada, de manera que no esté más inclinado ni affectado a tomar la cosa propuesta que a dexarla, ni más a dexarla que a tomarla» [95]. Pronto veremos la importancia que tiene esta idea.

El discernimiento de espíritus, en su ya larga tradición, ha tenido preferentemente una aplicación a nivel individual, para ayudar a los creyentes a encontrar la voluntad de Dios en cada encrucijada de la vida; pero creemos que debería ampliarse su perspectiva. De hecho, Ignacio planteaba la necesidad de discernir en el marco de una teología de la historia cuyas raíces se hunden en la literatura apocalíptica y que, reelaborada por San Agustín, ve en la historia la presencia del bien y el mal, la luz y las tinieblas, enfrentadas en una lucha que concluirá con la victoria de-

---

[93] IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales,* nn. 176 y 328 (en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola,* Madrid, ²1963, pp. 233 y 266).

[94] *Ibidem,* núm. 313, p. 262.

[95] *Ibidem,* núm. 179, p. 233.

finitiva del bien sobre el mal y la instauración del Reino de Dios. Esto —que aparece ya muy claramente en la «meditación de las dos banderas» con el símbolo de los dos campamentos enemigos, Jerusalén y Babilonia [96] —debería ayudarnos a evitar el riesgo de un planteamiento privatizado e individualista del proceso de discernimiento.

De hecho, en los últimos años varios autores han intentado emplear también esa tradición espiritual para elegir mediaciones concretas de alcance político. El discernimiento de las diversas opciones sociopolíticas es necesario, porque ni el Evangelio ni la enseñanza social de la Iglesia están en condiciones de dar reglas de validez universal:

> «Frente a situaciones tan diversas —decía Pablo VI—, no es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es éste nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexion, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia (...). A estas comunidades cristianas toca *discernir,* con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso» [97].

Pensamos que la lectura de los signos de los tiempos y

---

[96] Cfr. LOSADA, J., «El contenido teológico de la meditación de las dos banderas, combate espiritual y combate escatológico»: *Manresa* 58 (1986), 41-55.

[97] PABLO VI, *Octogesima adveniens,* 4a y b (en *Nueve Grandes Mensajes,* Madrid, [13]1986, pp. 496-497).

el discernimiento sociopolítico podrían ayudarse mutuamente. Sin duda, los criterios hermenéuticos que hemos elaborado en este capítulo para descubrir los signos actuales del Reinado de Dios serán de gran utilidad para el discernimiento político. Y, a la vez, quienes intenten leer los signos de los tiempos harían bien en purificarse antes de «afecciones desordenadas», por utilizar la terminología ignaciana.

Todos los autores que han tratado del discernimiento sociopolítico han llamado la atención sobre el hecho de que el «lugar social» que cada uno ocupa —es decir, el lugar de los intereses personales— suele ser una importante fuente de «afecciones desordenadas». La influencia del «lugar social» llega a ser tan fuerte que las personas, a menudo, sólo aciertan a ver la realidad a través de los esquemas ideológicos dominantes en ese lugar social [98].

Por eso Pierre Bigo y Fernando Bastos de Avila —conscientes, por su espiritualidad ignaciana, de la importancia que tiene saber si estamos o no en una situación de «indiferencia»— afirman que, antes de comenzar el discernimiento, todos deberíamos interrogarnos sobre ciertas cuestiones concretas:

«— ¿Cómo seleccionamos espontáneamente los *hechos,* enfatizando unos, olvidando otros, cuando se prestan a una interpretación ideológica? ¿Cómo *queremos* que sean estos hechos, antes de toda información?

— ¿Cuáles son nuestras intrasigencias, nuestras indulgencias espontáneas, previas a todo discernimiento? ¿A quiénes absolvemos sin ningún espíritu crítico?

— ¿Por quiénes nos gusta ser aprobados, tanto en la

---

[98] Cfr. DUSSEL, E., «Discernimiento: ¿Cuestión de ortodoxia u ortopraxis?»: *Concilium* 139 (1978), 552-567; LIBANIO, J. B., *Discernimiento y política,* Santander, 1978, pp. 17-39; IDEM, «A articulaçâo da fé no compromisso social: discernimento da prática pastoral»: *Perspectiva Teológica* 14 (1982), 7-50; MIRANDA, M. de F., «Discernimento cristâo e contexto sócio-político»: *Revista Eclesiástica Brasileira* 43 (1983), 263-272.

sociedad como en la Iglesia? ¿Por las autoridades o por las masas? ¿Por quiénes nos gusta ser condenados (sic)?» [99].

CONCLUSIÓN

En resumen, pues, para discernir si un determinado fenómeno social puede ser llamado «signo de los tiempos», es decir, si es o no manifestación del Reinado de Dios, debemos proceder de la siguiente forma:

Primer momento: *Análisis sociológico del presunto signo.*

Conscientes de los engaños a que está sometida nuestra percepción espontánea, necesitamos emplear algún método de análisis, como hacen las ciencias sociales. Pero, conscientes igualmente de que todo método de análisis condiciona la lectura que obtengamos de la realidad, nos parece arriesgado depender de un método único. Creemos que la solución menos mala es confrontar entre sí los análisis que han sido hechos desde diferentes ideologías sobre el fenómeno que nos interesa, y tratar de integrarlos en una síntesis personal.

Segundo momento: *Análisis teológico del presunto signo.*

Se trata ahora de indagar si el fenómeno que acabamos de analizar es una manifestación del Señorío de Dios sobre la historia. Para ello debemos entablar una «conversación hermenéutica» (Gadamer) entre los datos que las ciencias sociales nos han facilitado sobre el posible signo y todo el saber relativo al Reino de Dios que guarda la Iglesia en su tradición. Esa tradición, como es sabido, contiene al mismo tiempo la Palabra original de la Sagrada Escritura y el sentido que dicha Palabra ha ido desarrollando a lo largo de los siglos.

---

[99] DEPARTAMENTO DE ACCIÓN SOCIAL DEL CELAM, *Fe cristiana y compromiso social,* Buenos Aires, 1983, pp. 121-122.

Tercer momento: *Referencia del posible signo a sus destinatarios.*

Por último —dado que la validez de los signos depende no sólo de la adecuación del significante al significado, sino también de su adecuación a la sensibilidad de los destinatarios—, será necesario indagar si el presunto «signo de los tiempos» tiene o no capacidad significativa en nuestro universo espiritual, si no para todos, sí al menos para aquellos hombres que «no aprisionan la verdad con la injusticia» (Rom 1, 18).

A continuación, en la Segunda Parte de este Trabajo, vamos a aplicar estos criterios a tres presuntos signos de los tiempos: la lucha contra la pobreza, el ascenso de la conciencia democrática y los progresos de la medicina. Confiamos en que esos tres ejercicios prácticos facilitarán la comprensión del procedimiento que propugnamos.

2.ª Parte:

Tres signos de los tiempos

Capítulo 3
La lucha contra la pobreza

El mito de la sociedad sin duda, uno de los más poderosos y persistentes a lo largo de toda la historia de la humanidad. Desde Espartaco hasta la Sociedad de los Iguales, siempre se han encontrado hombres y grupos enteros dispuestos a jugarse la vida por una esperanza de la que ni siquiera sabían claramente si era o no realizable.

En este primer capítulo de la segunda parte estudiaremos si esa vieja aspiración de la humanidad es —en el sentido fuerte de la expresión— un «signo de los tiempos», es decir, un signo del Reinado de Dios [1].

---

[1] Un avance de este capítulo fue el siguiente artículo: GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., «Reino de Dios y compromiso político en favor de los pobres»: *Revista Católica Internacional Communio* 8 (1986), 145-152.

PRIMER MOMENTO: ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DEL PRESUNTO SIGNO

Concepto y extensión de la pobreza

En contra de lo que cabría esperar, la pobreza no ha sido uno de los temas que más han interesado a las ciencias sociales. Son relativamente escasos los estudios existentes sobre el particular [2]; pero, a pesar de ello, ofrecen datos sobrados para elaborar la síntesis que nosotros necesitamos.

Según su significado primario, la pobreza consiste en carecer de algo necesario, deseado o de reconocido valor. Así pues, la noción de pobreza dependerá de cuáles sean los valores que estén vigentes en una sociedad, un grupo o incluso un individuo: salud, dinero, educación, trabajo, poder político, etc.

Por desgracia, aquí no podemos pretender abarcar tanto. Nuestra reflexión se va a centrar tan sólo en la pobreza económica, por ser generalmente considerada como la pobreza por excelencia; pero conviene resaltar que casi siempre existe una íntima relación entre las diversas carencias, de modo que cada una de ellas alimenta a las demás, y así se acaba cerrando el círculo vicioso de la pobreza.

En primer lugar, debemos mencionar la *pobreza absoluta,* que supondría carecer del *mínimo vital físico* y pro-

---

[2] Destacamos los siguientes: BARBER, B., *Estratificación social,* México, 1966; CASADO, D., *Introducción a la sociología de la pobreza,* Madrid, 1971; HOBSBAWN, E. R., «Pobreza», en (SILLS, D., ed.) *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* Madrid, 1974, pp. 288-293; JACKSON, D., *Análisis ecnómico de la pobreza,* Barcelona, 1974; MOSSE, E., *Les riches et les pauvres,* París, 1985; THUROW, L., *Poverty and Discrimination,* Washington, 1969; WEDDERBURN, D. (ed.), *Poverty, Inequality and Class Structure,* London, 1974; WILBER, G. L. (ed.), *Poverty: A New Perspective,* Lexington, 1975. Véanse además los libros citados en las notas 15 a 20, relativos a la cultura de la pobreza.

vocaría la enfermedad, e incluso la muerte, por falta de alimento, abrigo, etc.

En los países desarrollados es ya poco frecuente esa pobreza absoluta, pero, desgraciadamente, sigue existiendo en el Tercer Mundo. Según datos de la F.A.O. (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura), casi el 50 por 100 de la humanidad no alcanza las 2.250 calorías diarias que se consideran indispensables para llevar una vida fisiológicamente normal, y están, en consecuencia, por debajo del umbral de lo que hemos llamado *pobreza absoluta* [3]. Las consecuencias son bien visibles:

Mientras en España la esperanza de vida al nacer era en 1981 de 74 años (y en Japón y en Suecia llegaba incluso a los 77), en los Países Menos Desarrollados (PMD) se reduce casi a la mitad: 37 años en Guinea-Bissau y Afganistán, 39 en Camboya y Somalia, 42 en Angola...

Allí es especialmente temible la mortalidad infantil. En Malawi los fallecimientos de niños menores de cinco años asciende al 80 por 100 del total de defunciones; en Kenya, al 56 por 100, etc. En cambio, en Suecia representa tan sólo el 1 por 100, y en Francia o Japón el 2 por 100.

La mayoría de esas muertes se deben a enfermedades perfectamente curables en el estadio actual de la medicina: diarrea y desnutrición, sarampión, infecciones de las vías respiratorias bajas, tétanos, paludismo... En Níger, por

---

[3] Todos los datos sobre el Tercer Mundo los tomo de GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Ese Tercer Mundo que saqueamos,* Madrid, [2]1985. La bibliografía sobre el Tercer Mundo es muy abundante. Véase, por ejemplo: BANCO MUNDIAL, *Informe sobre el desarrollo mundial. 1983,* Madrid, 1983; UNICEF, *Estado mundial de la infancia. 1984,* Madrid, 1984; INFORME DE LA COMISIÓN PEARSON, *El desarrollo: Empresa común,* Madrid, 1969; INFORME DE LA COMISIÓN BRANDT, *Diálogo Norte-Sur,* México, 1981; MYRDAL, G., *La pobreza de las naciones,* Barcelona, 1974; MOORE, F., y COLLINS, J., *Comer es primero. Más allá del mito de la escasez,* México, 1982; GEORGE, S., *Cómo muere la otra mitad del mundo. Las verdaderas razones del hambre,* México, 1980.

ejemplo, la tasa de mortalidad del sarampión es *mil veces* más alta que en cualquiera de las naciones occidentales (sic).

La ceguera por insuficiencia de vitamina A afecta a tres millones de personas, particularmente en el Sahel, Indonesia e India. El beri-beri, que ya casi había sido eliminado, está reapareciendo, sobre todo en aquellos lugares en que el alimento básico es el arroz procesado. Algo parecido ocurre con el paludismo, la esquistosomiasis, la fiebre amarilla, etc.

En el Tercer Mundo hay, además, 300 millones de personas que padecen bocio, enfermedad endémica en muchas partes de Africa, que puede llevar al grado de cretinismo clínico. Y, como todos sabemos, cada año mueren literalmente de hambre entre treinta y cincuenta millones de seres humanos.

Después de todo esto, hablar de la pobreza existente en los países subdesarrollados puede sonar a profanación; pero debemos hacerlo también. Ciertamente, en dichos países será difícil encontrar lo que hemos llamado «pobreza absoluta»; existe tan sólo la *pobreza relativa,* es decir, la de unos individuos con respecto a otros.

Se trata de un concepto menos preciso que el anterior, porque, desde el más pobre hasta el más rico, todos los individuos de un país se estratifican a lo largo de un *continuo* social, de modo que intentar señalar la frontera que separa a los ricos de los pobres es como discutir sobre el momento exacto en que el día da paso a la noche (aunque, naturalmente, esa discusión no reste evidencia al hecho de que el día y la noche existen y son situaciones opuestas).

Algunos han propuesto como frontera lo que llaman el *mínimo vital cultural,* es decir, aquella cantidad de bienes y servicios que en una sociedad determinada se considera indispensable para poder llevar una vida humana digna. Pero, una vez más, ese mínimo no es en modo alguno obvio, e incluso, dentro de la misma sociedad, puede variar notablemente de unos individuos a otros.

La Comunidad Económica Europea, por su parte, ha

propuesto que el indicador básico de la pobreza sea el «nivel de ingresos per cápita», y se consideren pobres a *quienes tuvieran ingresos inferiores a la mitad del ingreso medio neto por habitante en la Comunidad* [4]. Este criterio convencional es tan bueno como cualquier otro, y lo vamos a asumir con tan sólo una modificación: restringir más el marco de referencia. A nadie se le oculta que no es lo mismo ser pobre en Dinamarca o en Alemania Federal que en Portugal; en consecuencia, para conocer las dimensiones que tiene la pobreza en España, vamos a considerar pobres tan sólo a quienes no alcancen la mitad del ingreso neto por habitante de nuestro país (y no del conjunto de la C.E.E.).

Existe precisamente un reciente estudio realizado para Caritas Española por EDIS que se ha servido de ese criterio. La conclusión es que hay entre nosotros alrededor de *ocho millones de españoles por debajo del umbral de la pobreza,* de los cuales el 47,1 por 100 se encuentran en situación de *pobreza severa,* con unos ingresos mensuales per cápita inferiores a 10.000 pesetas; y el 9 por 100 en la más absoluta indigencia, con ingresos inferiores a 5.000 pesetas [5].

---

[4] PARLAMENTO EUROPEO, *Informe Roland Boyles sobre la pobreza en la C.E.E.,* 1983.

[5] Cfr. EDIS, «Pobreza y marginación»: *Documentación Social* 56-57 (1984), 123-430. La recogida de datos tuvo lugar entre el 20 y el 31 de marzo de 1984 y se llevó a cabo mediante 21.372 entrevistas a cabezas de familia domiciliados en dieciséis ciudades españolas mayores de 250.000 habitantes.

Los ingresos familiares medios resultaron ser de 87.514 pesetas mensuales (1.050.165 al año), lo que supone, teniendo en cuenta que la extensión media de las familias estudiadas era de 3,46 miembros, unos ingresos familiares *per cápita* de 25.293 pesetas (303.516 al año).

El 18,1 por 100 de las familias encuestadas no llegaba a la mitad de los ingresos medios y, de acuerdo con el criterio elegido, entran en la categoría de pobres. En las ciudades menores de 250.000 habitantes, y muy especialmente en las áreas rurales, se calculó que el porcentaje de pobres estaba comprendido entre el 23 y el 25 por 100.

Causas de la pobreza

Tres pueden ser, en nuestra opinión, las causas de la pobreza:

1. *El retraso tecnológico*

La pobreza puede deberse, en primer lugar, al retraso tecnológico. En general, cabría decir que antes de la Revolución Industrial era inevitable que la mayoría de la población fuera pobre.

En el mundo medieval la pobreza fue, de hecho, una realidad cotidiana [6]; y todavía hasta hace poco más de un siglo, el hambre era un azote endémico que se exacerbaba con aterradora frecuencia: desde comienzos de la era cristiana hasta 1850 hubo en Europa 350 años de hambre; una hambruna cada década [7].

Especialmente grave fue la que diezmó el Continente entre 1315 y 1317, de la cual algunos lugares han conservado documentación muy detallada. Por ejemplo, el magistrado de Ypres (Bélgica) —ciudad que no alcanzaba los 20.000 habitantes— entre mayo y octubre de 1316 ordenó enterrar los cadáveres de 2.794 personas que habían perecido de hambre [8]. Y esta situación, como decíamos, siguió repitiéndose, periódicamente, hasta hace poco más de cien años. Todavía en 1834 hubo días que en Baena (Córdoba) llegaron a morir 10 ó 12 personas de hambre, de modo

---

[6] Cfr. LÓPEZ ALONSO, C., *La pobreza en la España medieval,* Madrid, 1985; MOLLAT, M., *Études sur l'Histoire de la Pauvreté (Moyen-Age - XVI^e s.),* 2 vol., París, 1974. Existe también una síntesis: *Les pauvres au Moyen Age,* París, 1978.

[7] Cfr. LOHR vom WACHENDORF, F., *La gran plaga. El hambre a través de la historia,* Barcelona, 1959.

[8] PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media,* Madrid, [16]1980, p. 141.

que en treinta meses la ciudad perdió 2.700 de los 12.000 habitantes que tenía [9].

Lo importante de estas pinceladas históricas es tomar conciencia de que allí adonde no haya llegado la Revolución Industrial, habrá una *carencia generalizada de bienes,* y el más equitativo reparto que pudiéramos imaginarnos no sería capaz en absoluto de eliminar la pobreza.

La economía de un país semejante sería lo que se llama un «juego de suma cero», es decir, los ganadores sólo podrían serlo a costa de engendrar perdedores, porque el dato objetivo es que *no hay suficiente para que todos puedan ganar a la vez* [10]. Y, de hecho, el pillaje, el expolio, las tasas a los agricultores u otros medios de extorsión, fueron los medios por los que en el pasado unos pocos lograron elevarse sobre la general miseria.

2. *La opresión*

La opresión del trabajo por el capital era para Marx —que, naturalmente, escribe ya después de la Revolución Industrial— la principal causa del empobrecimiento de las masas. Como consecuencia de la apropiación privada de los medios de producción (tierra, capital, etc.), los dueños de los mismos se apropiaban también de la riqueza que los trabajadores generaban en sus campos o en sus fábricas.

> «El trabajo —decía Marx— produce maravillas para los ricos, pero expolia al trabajador. Produce palacios, pero al trabajador le da cuevas. Produce belleza, pero para el trabajador deformidad y muti-

---

[9] DÍAZ DEL MORAL, J., *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas - Córdoba,* Madrid, [3]1979, pp. 63-64, n. 1.

[10] Cfr. THUROW, L. C., *La sociedad de suma cero,* Barcelona, 1984.

lación (...). Desarrolla la mente, pero en el trabajador desarrolla la estupidez, el cretinismo» [11].

Los economistas se limitaban a constatar cínicamente que el obrero, «como un caballo cualquiera, tiene que ganar lo suficiente para poder trabajar» [12]. Todo lo demás que pudiera producir por encima de sus necesidades de subsistencia —es decir, la plusvalía— se lo apropiaba el capitalista.

Hasta el final de su vida, Marx estuvo convencido de que, mientras existiera el sistema capitalista, iría empeorando la situación de los trabajadores; y enunció la conocida «ley de pauperización creciente del proletariado». He aquí dos muestras, tomada la una de su famosa proclama juvenil, *El manifiesto comunista,* y la otra de su obra de madurez, *El Capital:*

> «El obrero moderno, en lugar de elevarse con el progreso de la industria, se hunde cada vez más por debajo de las condiciones de su propia clase. El obrero se convierte en indigente, y la indigencia se desarrolla aún con mayor celeridad que la población y la riqueza» [13].
>
> «El juego de las leyes inmanentes de la propia producción capitalista (lleva a que crezca) la masa de la miseria, de la opresión, del esclavizamiento, de la degeneración, de la explotación...» [14].

3. *La marginación*

Otra posible causa de pobreza es la marginación. Los

---

[11] MARX, K., *Manuscritos de París* (en *Obras de Marx y Engels,* tomo 5, Barcelona, 1978, p. 351).

[12] *Ibidem,* p. 314.

[13] MARX, K., y ENGELS, F., *Manifiesto del Partido Comunista* (en *Obras de Marx y Engels,* t. 9, Barcelona, 1978, p. 147).

[14] MARX, K., *El Capital,* México, t. 1, [8]1973, p. 648.

marginados son los que han quedado fuera del sistema productivo, porque éste —que ha hecho de la obtención del máximo beneficio el motor de la economía—, en principio, sólo admitirá a los trabajadores plenamente funcionales. Colectivos con alto riesgo de marginación son, por ejemplo, las personas de edad, los minusválidos físicos, los deficientes psíquicos, los enfermos mentales, las minorías étnicas, los alcohólicos y drogadictos, etc.

Lógicamente, al no trabajar para nadie, *nadie los explota;* pero casi nos atreveríamos a decir que ésa es su desgracia, porque, *marginados de la producción, quedan también marginados de la distribución* y son, por tanto, pobres. Su situación es, sin duda, mucho más difícil que la de los trabajadores. Estos, en el peor de los casos, recibirán siempre lo necesario para sobrevivir —aunque sólo sea por esa razón cínica de que «el caballo tiene que ganar lo suficiente para poder trabajar»—; y además disponen de fuerza reivindicativa, porque pueden paralizar la producción si no se atienden sus reclamaciones.

Sin duda, la consideración social de los marginados se ha agravado en la civilización occidental como consecuencia de la mentalidad pragmática dominante. Como ha escrito Harvey Cox:

> «El hombre secular pregunta con suma frecuencia al extraño que se encuentra *no quién es,* sino *qué es lo que hace,* a qué se dedica. O, para ser más exactos, cuando pregunta a alguien *quién es,* la respuesta que espera es una descripción de lo que esa persona hace (...). Medimos las cosas preguntando para qué sirven; y decir de algo o de alguien que es inútil es quizá lo peor que podemos decir» [15].

---

[15] COX, H., *La ciudad secular,* Barcelona, [4]1973, pp. 90-91.

4. *¿La cultura de la pobreza?*

Esta posible cuarta causa de la pobreza la escribimos entre interrogantes, porque deseamos someterla a discusión. Se trata, en el fondo, de la elaboración «científica» de una opinión muy extendida que acusa a los pobres de ser holgazanes.

Para ciertos autores norteamericanos, como Edward Franklin Frazier, Nathan Glazer, Daniel Patrik Moynihan, Walter Miller, David Matza, Michael Harrington, etcétera, la causa de la pobreza radicaría frecuentemente en los pobres mismos, poseedores de una cultura inhabilitante y defectuosa —la «cultura de la pobreza»— que les llevaría a perpetuarse generación tras generación en la miseria [16]. Así, por ejemplo, David Matza escribe:

> «Estos pobres despreciables no se pueden reformar o rehabilitar fácilmente por medio de la simple provisión de empleo, entrenamiento o guía. Son resistentes y recalcitrantes: con las posibilidades de que dispone el Estado de Bienestar son "difíciles de alcanzar"» [17].

Estos autores admiten, en el mejor de los casos, que los antepasados de los pobres fueron sometidos a la pobreza por los antepasados de los ricos, pero que después de varias generaciones han asimilado la «cultura de la pobreza» y se mantienen en ella sin ninguna responsabilidad ajena:

---

[16] Cfr. FRAZIER, E. F., *The Negro family in the United States,* Chicago, 1939 (segunda edición, revisada y abreviada, en 1966); GLAZER, N., y MOYNIHAN, D. P., *Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City,* Cambridge, 1963; MILLER, W., «Lower class culture as a generating milieu of gang delinquency»: *Journal of Social Issues* 14 (1958), 5-19; MATZA, D., «Los pobres despreciables», en (BENDIX y LIPSET, eds.) *Clase, Status y Poder,* t. 2, Madrid, 1972, pp. 239-273; HARRINGTON, M., *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos,* México, [3]1974.

[17] MATZA, D., *a. c.,* p. 241.

> «Tres siglos de injusticia —decía el Informe del Senador Moynihan— han provocado profundas deformaciones estructurales en la vida del negro norteamericano. Pero en este momento el nudo patológico es ya capaz de perpetuarse a sí mismo sin ayuda del mundo blanco» [18].

Me parece necesario incluir en esta corriente a Oscar Lewis, a pesar de que se trata de un antropólogo que, a diferencia de los anteriores, ha sido capaz de considerar con auténtica simpatía a los colectivos que estudió [19]. Sin embargo, acaba llegando a la misma conclusión:

> «Una vez que surge (la cultura de la pobreza), tiende a perpetuarse a sí misma de generación en generación gracias a su efecto sobre los niños. Cuando los niños de los barrios bajos tienen seis o siete años de edad y han absorbido por lo común los valores básicos y las actitudes de su subcultura, no están ya psicológicamente capacitados para aprovecharse de las oportunidades que puedan darse en el transcurso de su existencia» [20].

Pues bien, en contra de todos estos autores, compartimos el juicio de Charles Valentine, para el cual la cultura de la pobreza «no es más que la justificación intelectual de la clase media para culpar a los pobres de su pobreza y evitar así el reconocimiento del cambio radical que exige nuestra sociedad» [21].

Evidentemente, no negamos que en la «cultura de la pobreza» existen muchos elementos disfuncionales; pero

---

[18] MOYNIHAN, D. P., *The Negro family: The case for national action,* Washington, 1965, p. 47.

[19] Cfr. LEWIS, O., *Antropología de la pobreza. Cinco familias,* México, [8]1980; *Los Hijos de Sánchez,* México, [2]1983; *La Vida,* México, 1969; *La cultura de la pobreza,* Barcelona, 1972.

[20] LEWIS, O., *La cultura de la pobreza,* pp. 11-12.

[21] VALENTINE, Ch., *La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuestas,* Buenos Aires, 1972, p. 150.

existen también en la cultura de las otras clases sociales. Pensemos, por ejemplo, que, si entre los pobres hay delincuencia vulgar, entre los ricos la hay de «guante blanco»; si entre los pobres existe fatalismo y confianza en la suerte más que en el trabajo, ocurre igual entre la gente de clase superior para aquellos asuntos sobre los que sienten que ejercen poco control (sobre la eventualidad de una guerra nuclear, por ejemplo). Lo que ocurre es que en las clases medias y altas se manifiestan menos los elementos disfuncionales, porque los caminos legítimos que se abren ante ellos bastan para satisfacer sus necesidades.

En consecuencia, aunque reconozcamos la necesidad —y la dificultad— de corregir los elementos disfuncionales de la cultura de la pobreza, creemos que las causas principales de la pobreza están *fuera de los pobres,* y son las tres primeras que aquí hemos considerado: el retraso tecnológico, la opresión y la marginación. Unicamente esas tres serán consideradas en lo que sigue.

La lucha contra la pobreza

Veamos ahora cómo se ha luchado contra la pobreza:

1. *Nuevas posibilidades abiertas por la Revolución Industrial.*

El gigantesco desarrollo tecnológico que ha tenido lugar a partir de la Revolución Industrial, al producir cada vez mayor cantidad de bienes a un costo menor, ha conseguido que la sociedad deje de ser un «juego de suma cero», y ahora —al menos en teoría— todos puedan ganar a la vez. El principal logro de la tecnología, solía decir Joseph Schumpeter, ha sido poner las medias de seda al alcance no sólo de la Reina Isabel —que siempre las tuvo—, sino al alcance de las muchachas de la fábrica [22].

---

[22] SCHUMPETER, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia,* Barcelona, 1983, t. 1, p. 102.

Este es un dato tan incontestable que el mismo Marx alabó en más de una ocasión lo que él llamaba la «gran influencia civilizadora del capital» [23]. Y su compañero Engels escribía:

> «La posibilidad de asegurar a todos los miembros de la sociedad, gracias a la producción social, una existencia que no sólo resulte del todo suficiente desde el punto de vista material, sino que, además de ser más rica cada día, garantice a todos su plena y libre formación y el ejercicio de todas sus disposiciones físicas e intelectuales, existe hoy por vez primera, incipientemente, pero existe» [24].

Así pues, como consecuencia del gran desarrollo de la tecnología, la noción de pobreza se ha transformado notablemente. Ahora *ya no es una pobreza inevitable;* lo cual a nadie se le oculta que tiene una importancia decisiva desde el punto de vista ético. En las sociedades modernas, a diferencia del mundo medieval, podrá haber individuos pobres, clases sociales pobres o bolsas de pobreza, pero ya no será un pobreza compartida por la comunidad, sino —como ha dicho Keynes— *una pobreza en medio de la abundancia* [25].

2. *Mecanismos de defensa de la clase trabajadora frente a la explotación.*

En los países desarrollados resulta obvio que no se ha

---

[23] *Great civilising influence of capital* (en inglés en el original): MARX, K., *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)* (en *Obras de Marx y Engels,* t. 21, Barcelona, 1977, pp. 359-360); cfr. también *El Capital,* t. 3, México, [8]1973, p. 758.

[24] ENGELS, F., *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring («Anti-Dühring»)* (en *Obras de Marx y Engels,* t. 35, Barcelona, 1977, p. 293). Las palabras «incipientemente, pero existe», que aparecen en la traducción castellana, no figuran en la edición de las MEW (Marx Engels Werke) publicada en Berlín Este por Dietz Verlag (t. 20, 1962, p. 264).

[25] KEYNES, J. M., *Teoría General de la ocupación, el interés y el dinero,* Madrid, [11]1980, p. 38.

cumplido la predicción marxiana relativa a la pauperización creciente de los trabajadores [26], lo cual se debe, en mi opinión, a la aparición de tres mecanismos de defensa:

a) La conveniencia, basada en motivos estrictamente económicos, de elevar el poder adquisitivo de la población para poder dar salida a la cantidad siempre creciente de bienes y servicios que producen las sociedades superindustrializadas. Henry Ford justificó el cambio de la política salarial con una frase sumamente expresiva: «Prefiero pagar bien a mis obreros para que puedan comprarme mis coches»; y lo explicó así:

> «Un hombre sin empleo es un cliente que no trabaja; por consiguiente, no puede comprar. Un hombre mal pagado es un cliente con poca capacidad adquisitiva; tampoco puede comprar (...). A esto ha de conducir el talento del patrono: tiene que crear clientes y, si fabrica un artículo de consumo, sus propios obreros forman parte de sus mejores clientes. En nuestra sociedad tenemos unos doscientos mil clientes de primera clase: las personas a las que pagamos salarios directamente» [27].

b) Tras la crisis del *laissez-faire,* la intervención directa del Estado en la economía puso igualmente un dique a la explotación de la clase trabajadora. De dos formas se ha manifestado principalmente esa intervención estatal: mediante leyes laborales (salarios mínimos, garantías frente al despido improcedente, etc.) y mediante políticas redistributivas de la renta (sistema tributario, seguridad social, enseñanza gratuita, etc.). Todo ello ha conducido a lo que se ha dado en llamar el «Estado de Bienestar» *(Welfa-*

---

[26] Si alguien dudara de ello, puede consultar en DALTON, G., *Sistemas económicos y sociedad,* Madrid, [3]1981, pp. 164-167, las tablas que muestran la disminución de las rentas del capital a lo largo del último siglo en diversos país y el simultáneo crecimiento de las rentas del trabajo.

[27] FORD, H., *Hoy y mañana,* Madrid, 1931, pp. 180 y 183.

re State), que ciertamente atraviesa hoy serias dificultades de financiación [28].

c) Por último, la misma capacidad reivindicativa de los trabajadores, agrupados en centrales sindicales cada vez más potentes, ha sido y sigue siendo un poderoso freno para los abusos del capital [29].

A partir del reconocimiento del derecho de asociación obrera (Inglaterra, 1824), y aun antes, los sindicatos han librado con éxito batallas decisivas centradas principalmente en dos objetivos: la reducción de la jornada laboral —que en el siglo pasado oscilaba alrededor de las 13 horas— y el incremento salarial. (En 1840 el salario medio de los obreros británicos era de ocho chelines semanales, y sus gastos de 14; la diferencia tenía que ser compensada mediante la mendicidad, el robo o la prostitución de sus mujeres e hijas.)

A pesar de que los tres mecanismos de defensa que acabamos de mencionar han producido, como decíamos, una mejora sustancial en el nivel de vida del conjunto de la clase trabajadora, todavía existen ciertos colectivos de trabajadores no protegidos por dichos mecanismos y sometidos, en consecuencia, a todo tipo de abusos por parte del capital; son los que se ven obligados a aceptar un em-

---

[28] Cfr., por ejemplo, CASADO, D., *El bienestar social acorralado,* Madrid, 1986; O'CONNOR, J., *La crisis fiscal del Estado,* Barcelona, 1981; GOUGH, I., *Economía política del Estado de Bienestar,* Madrid, 1982; ORGANIZACIÓN DE COOPERACIÓN Y DESARROLLO ECONÓMICO, *El Estado protector en crisis,* Madrid, 1985. Una síntesis sencilla de esas dificultades puede encontrarse en GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., «Las aporías del Estado de Bienestar»: *Laicado* 65 (1984), 25-35.

[29] Cfr. ABENDROTH, W., *Historia social del movimiento obrero europeo,* Barcelona, 1970; DOLLEANS, E., *Historia del movimiento obrero,* 3 vol., Algorta-Madrid, 1969; DOMMANGET, M., *Historia del Primero de Mayo,* Barcelona, 1976; ELORZA, A.; IGLESIAS, M. C., y GIMÉNEZ ARAYA, T., *Burgueses y proletarios,* Barcelona, 1973; LEFRANC, G., *La huelga: Historia y presente,* Barcelona, [2]1975; NÚÑEZ DE ARENAS y TUÑÓN DE LARA, *Historia del movimiento obrero español,* Barcelona, 1970; TUÑÓN DE LARA, M., *El movimiento obrero en la historia de España,* Madrid, 1972.

pleo en la economía sumergida —que tanto abunda en épocas de crisis [30]—, y muy especialmente los extranjeros que no tienen sus papeles en regla y carecen, por tanto, de cualquier protección legal [31].

3. *La marginación sigue siendo el problema pendiente.*

Si los trabajadores de los países industrializados, o al menos la mayoría de ellos, han logrado, como acabamos de ver, liberarse de la pobreza, no ocurre lo mismo con los marginados.

El modelo de Seguridad Social imperante en España, y en la mayoría de los países, es el que implantó Bismarck en Alemania en 1881: unos seguros sociales, para todos los trabajadores y empresarios, que se financian en su mayor parte con las cuotas obligatorias de los mismos asegurados.

En 1942 Gran Bretaña implantó el llamado «modelo Beveridge», que protegía a todos los ciudadanos del país, *fueron o no trabajadores,* y se financiaba con cargo a los presupuestos generales del Estado. Se basaba en la convicción de que la revolución tecnológica había llevado al aparato productivo a un grado de perfeccionamiento tal que, al menos los países industrialmente más avanzados,

[30] Cfr. BAWLY, D., *La economía subterránea. Una visión mundial* Barcelona, 1982; ILLICH, I., *Le travail fantôme,* París, 1981; KLATZMANN, R., *Le travail noir,* París, 1982; SABA, A., *La industria subterránea. Un nuevo modelo de desarrollo,* Valencia, 1981; SAUVY, A., *E trabajo negro y la economía de mañana,* Barcelona, 1985.

[31] Cfr. «El trabajador extranjero entre nosotros», en *Las migraciones, problema actual. Ponencias presentadas a la XXXIII Asamblea Plenaria del Episcopado Español,* Madrid, 1981, pp. 133-170; HERRERA, J. M., «Situación de los extranjeros en España»: *Razón y Fe* 214 (1986), 381-391; MARCO, A., «Situación sociolaboral de los inmigrados ilegales», en (VARIOS AUTORES) *Primeras Jornadas sobre Marginación Social e Institucional en la Región,* Madrid, 1985, pp. 161-170; MARTÍN HERNÁNDEZ, J., «El trabajador extranjero en España: Un serio reto al movimiento obrero»: *Noticias Obreras* 939 (1986), 597-600.

estaban en condiciones de eliminar cualquier forma de pobreza [32].

La Constitución española de 1978 (art. 41) proclama la aspiración del pueblo español a extender la Seguridad Social a todos los ciudadanos y pasar, por tanto, del modelo bismarckiano al modelo Beveridge [33]; pero las dificultades financieras no permiten esperar que podamos alcanzar esa meta en un futuro próximo.

El resultado es que, hoy por hoy, la Seguridad Social *deja sin protección a quienes más la necesitarían:* Todos aquellos que no pueden obtener un trabajo regular [34]. Ellos sólo pueden contar con la beneficencia, pública o privada, que es claramente insuficiente. Así pues, y hablando siempre en términos generales, hoy no son los trabajadores, sino los marginados, los pobres de los países desarrollados.

Por último, queda pendiente todavía otra miseria mucho más escandalosa que la de nuestros marginados, y es la del Tercer Mundo. Allí ni ha llegado todavía el desarrollo tecnológico ni se han desarrollado los mecanismos de defensa contra la explotación que recordábamos más arriba.

Y lo grave no es sólo que los países desarrollados hayan llevado adelante la lucha contra la pobreza de sus ciudadamos olvidándose del Tercer Mundo, sino que se ha producido en buena parte *a costa de él* [35].

---

[32] Véase una buena síntesis de los dos modelos en ALONSO OLEA, M., «Cien años de Seguridad Social»: *Papeles de Economía Española* 12-13 (1982), 107-116.

[33] Cfr. SUÁREZ, F., «La Seguridad Social y la Constitución de 1978»: *Papeles de Economía Española* 12-13 (1982), 119-128.

[34] Cfr. GONZALO, B., «La superación de los límites subjetivos de la Seguridad Social: las garantías de protección social de los no asegurables»: *Información Comercial Española* 630-631 (1986), 57-75.

[35] Cfr. FURTADO, C., *Dialéctica del desarrollo,* México, [3]1977; FRANK, A. G., *Crítica y anticrítica. Ensayo sobre la dependencia y el reformismo,* Madrid, 1978; VIÑAS, A. (ed.), *Dominación y dependencia en la economía internacional. Lecturas seleccionadas,* Madrid, 1978.

SEGUNDO MOMENTO: ANÁLISIS TEOLÓGICO DEL PRESUNTO SIGNO

Ya estamos en condiciones de pasar al segundo momento y considerar el signo que acabamos de analizar a la luz de la Palabra de Dios. Recapitulemos brevemente las conclusiones a las que hemos llegado:

La lucha contra la pobreza —hasta ahora sólo parcialmente exitosa— tiene lugar en dos grandes frentes:

a) El *frente técnico,* que intenta dominar la naturaleza externa con el fin de producir un volumen global de bienes y servicios suficiente para hacer desaparecer la pobreza.

b) El *frente ético-político,* que se propone eliminar la explotación de los trabajadores y la marginación de quienes no son plenamente funcionales, con el fin de distribuir equitativamente los bienes y servicios producidos.

Pues bien, esos dos frentes de la lucha vamos a confrontarlos, respectivamente, con dos conocidos temas bíblicos: la abundancia mesiánica y la justicia del Reino de Dios.

La abundancia mesiánica

Entre las muchas imágenes que la Sagrada Escritura utiliza para referirse al Reino de Dios destaca, como es sabido, la del banquete. Recordemos, por ejemplo, el famoso Apocalipsis de Isaías:

> «Hará Yahveh Sebaot
> a todos los pueblos en este monte
> un convite de manjares frescos,
> convite de buenos vinos:
> manjares de tuétanos, vinos depurados» (Is 25, 6).

La imagen del banquete se repite también con insistencia en el Nuevo Testamento. En Lc 22, 29-30 —un texto que, por cierto, tiene un curioso parecido con el Apocalipsis de Henoc (62, 14)— dice Jesús: «Yo dispongo un Reino

para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino» (cfr. también Mt 8, 11; 22, 1-13; Ap 3, 20; 19, 9; etc.).

Será un banquete —y eso es lo que nos interesaba constatar aquí— caracterizado por la abundancia:

> «He aquí que vienen días —oráculo de Yahveh— en que el arador empalmará con el segador y el pisador de uva con el sembrador; destilarán vino los montes, y todas las colinas se derretirán» (Am 9, 13).

> «Habrá en la tierra abundancia de trigo, en la cima de los montes ondeará» (Sal 72, 16).

> «El desierto y el yermo se regocijarán,
> se alegrarán el páramo y la estepa,
> florecerá como flor de narciso,
> desbordando de gozo y alegría (...).
> Porque han brotado aguas en el desierto,
> torrentes en la estepa;
> el páramo será un estanque,
> lo reseco un manantial» (Is 35, 1-7a) [36].

El testimonio más expresivo de la abundancia del Reino de Dios es el que sigue, procedente del Apocalipsis siríaco de Baruc:

> «El campo producirá el mil por uno; cada cepa tendrá mil sarmientos; cada sarmiento, mil racimos;

---

[36] Permítaseme recordar aquí una anécdota: el Premio Nobel de la Paz de 1970 —y nótese que es el de la paz, no el de biología— fue concedido al Dr. Normand Ernest Borlaug «por su contribución a desterrar el hambre de los países subdesarrollados», al lograr variedades de trigo de alto rendimiento, resistentes al tizón, y hacer posible lo que se ha dado en llamar «la revolución verde». Pues bien, el Dr. Borlaug concluyó su discurso de agradecimiento a la Academia Nobel citando precisamente estos versos de Isaías sobre la estepa que florecerá abundante cuando lleguen los tiempos mesiánicos (cfr. GEORGE, S., *Cómo muere la otra mitad del mundo. Las verdaderas razones del hambre*, México, 1980, p. 124).

> cada racimo, mil uvas; y cada uva producirá un *coro* de vino (¡300 litros aproximadamente!); los hambrientos se alegrarán y todos los días verán prodigios; los vientos serán perfumados y el rocío saludable; y volverá a caer el maná, guardado en los cielos para el final de los tiempos» [37].

Es curioso que San Ireneo se hace eco de esa tradición, a pesar de su origen apócrifo.

> «Los presbíteros que han visto a Juan, el discípulo del Señor, se acuerdan de haberle oído referir lo que el Señor decía a propósito de estos tiempos: "Vendrán días en que cada viña tendrá 10.000 sarmientos; cada sarmiento, 10.000 ramos; cada ramo, 10.000 brotes; cada brote, 10.000 racimos; cada racimo, 10.000 uvas; cada una de las cuales proporcionará 10.000 medidas de vino. Y, cuando un santo tome un racimo, otro racimo le dirá: Yo soy preferible, cógeme y bendice al Señor por mí. Lo mismo cada grano de trigo producirá 10.000 espigas, y cada espiga tendrá 10.000 granos; cada uno de los cuales dará cinco libras dobles de fina harina» [38].

En el relato evangélico de la multiplicación de los panes, la atención no debe dirigirse hacia el «prodigio» de la multiplicación, sino —otra vez— hacia la admirable abundancia que se puede disfrutar cuando es Jesús el que invita a la mesa: «Comieron todos y se saciaron» (Mt 14, 20) [39].

El capítulo 6 de Marcos encuadra muy bien ese acontecimiento al indicar que, mientras Herodes ofrece un

---

[37] 2 Bar 29, 5-8; en DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento,* t. 1, Madrid, 1984, p. 380.

[38] IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses,* lib. V, cap. 3, núm. 33; PG 7, 1213-1214.

[39] «El hecho de la multiplicación de los panes es secundario —dice Pierre Bonnard—: el relato tendría la misma significación si Jesús hubiera tenido provisiones suficientes para todo el mundo» (BONNARD, P., *El Evangelio según San Mateo,* Madrid, ²1983, p. 333). Más adelante,

banquete «a sus magnates, a los tribunos y a los principales de Galilea» (v. 21), Jesús, al aire libre, en el desierto, da pan a los pobres (vv. 31-44). Pero no anticipemos acontecimientos; la cuestión de quiénes deben disfrutar la abundancia mesiánica llegará cuando hablemos de la justicia del Reino de Dios.

Recordemos, por último, que la misma abundancia aparece en todos los milagros realizados con ocasión de una comida: el de las bodas de Caná —¡quedaron convertidos en vino de 480 a 700 litros de agua! (Jn 2, 1-11)— y el de la pesca milagrosa (Jn 21, 1-14).

Con dice Ratzinger, «la abundancia es la más adecuada definición de la historia de la salvación» [40]; abundancia, desde luego, no sólo ni principalmente de bienes materiales, pero también de ellos.

Así pues, podemos concluir que el primer frente de lucha contra la pobreza —el que hemos llamado «técnico» y busca aumentar la riqueza de la humanidad— es un signo válido de los tiempos mesiánicos.

La justicia del Reino de Dios

Recordemos que, según las ciencias sociales, un desarrollo tecnológico que posibilite la producción de gran cantidad de bienes y servicios, es sólo condición necesaria, pero no suficiente, para eliminar la pobreza. Hace falta después que los poderosos no acaparen en exclusiva el disfrute de los bienes producidos explotando a los trabajadores y marginando a los no trabajadores.

En consecuencia, debemos indagar ahora qué piensa la

---

cuando en el capítulo quinto estudiemos las curaciones de enfermedades que narran los evangelios, justificaremos que realmente carece de importancia para nuestro tema el que los signos tengan o no un origen milagroso.

[40] RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo,* Salamanca, [3]1976, p. 226.

Escritura sobre lo que hemos llamado el frente *ético-político* de la lucha contra la pobreza. Como vamos a ver, Israel consideraba que:

a) si un rey justo es —antes que nada— el que protege a los pobres frente a los poderosos,

b) con mayor motivo todavía los pobres estarán protegidos bajo el Reinado de Dios.

La justicia real en los pueblos del Antiguo Oriente

Era tradición constante entre los pueblos del Antiguo Oriente que los reyes debían favorecer precisamente a quienes son incapaces de hacer valer por sí mismos sus derechos [41].

Hacia el principio del Código de Hammurabi podemos leer:

> «Entonces Anum y Enlil me llamaron
> para promover el bienestar del pueblo
> a mí, Hammurabi, el devoto,
> el príncipe temeroso de Dios,
> para hacer que la justicia prevalezca en el país,
> para destruir al malvado y al perverso,
> para que el fuerte no oprima al débil. (...)
> Que todo hombre oprimido que tiene una causa
> venga a la presencia de mi estatua de rey de justicia

---

[41] Cfr. BLACKMAN, A. M., art. «Righteousness (Egyptian)», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* t. 10, Edimburgo, 1918, pp. 972-800; EPSZTEIN, L., *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible,* París, 1983; GRAY, J., «Social Aspects of Canaanite Religion»: *Vetus Testamentum. Supplements* XV (1966), pp. 170-192; KLIMA, J., «La base religieuse et éthique de l'ordre social dans l'Orient Ancient»: *Archiv Orientální* 16 (1947-1949), 334-356; von SODEN, W., «Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 89 (1935), 143-169.

> y lea cuidadosamente mi estela inscrita,
> y preste atención a mis preciosas palabras,
> y pueda mi estela aclararle su caso;
> pueda entender su caso,
> pueda su mente quedar tranquila.
> (...) Yo, Hammurabi, soy el rey de justicia,
> al cual Samás encomendó la ley» [42].

Y en un epílogo todavía más prolijo que el prólogo, Hammurabi describe en verso las realizaciones de su reinado para promover el bienestar del país: «Sobre mi seno he llevado los pueblos de Sumer y Akkad. Ellos han prosperado bajo mi protección; yo les he gobernado en paz, yo les he puesto al abrigo de mi fuerza, de manera que el fuerte no pudiese oprimir el débil, que la justicia sea otorgada al huérfano y a la viuda» [43].

En Egipto se saluda así la llegada de Ramsés IV:

> «Dichoso día. El cielo y la tierra están gozosos, porque tú eres el gran señor de Egipto. Los que habían huido vuelven a sus villas, los que estaban escondidos reaparecen; los que estaban hambrientos se sacian alegremente, los que estaban sedientos se embriagan, los que estaban desnudos se revisten de lino fino, los que estaban andrajosos llevan hábitos blancos; los que estaban prisioneros son puestos en libertad, los que estaban afligidos se hallan gozosos» [44].

En parecidos términos se cantan los beneficios del terrible rey Assurbanipal:

---

[42] PRITCHARD, J. B., *La arqueología y el Antiguo Testamento,* Buenos Aires, 1976, p. 248.

[43] *Ibidem.* Cfr. KLIMA, J., «Die juristische Gegebenheiten in den Prologen und Epilogen der mesopotamischen Gesetzeswerke», en *Travels in the World of the Old Testament* (Homenaje a M. A. Beek, ed., por H. van Voos y otros), Assen, 1974, pp. 146-169.

[44] PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* Princeton, ²1955, pp. 378 y ss.

> «A aquel a quien sus pecados merecen la muerte, mi señor el rey le da la vida; a los que se encuentran cautivos durante mucho años, tú les has hecho libres; los que llevaban mucho tiempo enfermos han encontrado la salud; los hambrientos son saciados, los macilentos se han robustecido, los que estaban desnudos se han cubierto de vestiduras» [45].

Así pues, tanto en Mesopotamia como en Egipto, si el Rey es digno de la función que desempeña, deberá ser el defensor del pobre, de la viuda, del huérfano, del oprimido; deberá convertirse en una especie de protector titular de los débiles, haciendo valer sus derechos y reprimiendo los abusos de los poderosos.

En ese contexto es lógico suponer que también los israelitas esperarían de sus reyes la defensa de los débiles [46]. Y en efecto, de David (del real o del idealizado, que eso ahora no importa) se dirá que «reinó sobre todo Israel, administrando derecho y justicia *(mispât* y *sedaqah)* a su pueblo» (2 Sam 8, 15). La reina de Sabá dice a Salomón: Dios «te ha puesto como rey para administar derecho y justicia» (1 Re 10, 9).

En los *Salmos Reales,* que hasta hace poco creíamos que hacían referencia al Mesías, se expresan así las expec-

---

[45] Según SCHRADER, E., ZIMMERN, H., y WINKLER, H., *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Berlín, [3]1903, p. 380.

[46] Sobre la justicia social en el Antiguo Testamento. Cfr. BIZZEL, W. B., *The Social Teaching of the Jewish Prophets. A Study in Biblical Sociology,* Boston, 1916; ISSERMANN, F. M., *Rebels and Saints. The Social Message of the Prophets of Israel,* Saint Louis, 1933; LEEUWEN, C. van, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne,* Assen, 1955; LIMBURG, J., *The Prophets and the Powerless,* Atlanta, 1977; MIRANDA, J. P., *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión,* Salamanca, 1972; MUNK, E., *La justice sociale en Israël,* Neuchâtel, 1947; PONS, J., *L'oppression dans l'Ancien Testament,* París, 1981; SICRE, J. L., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos,* Madrid, 1979; IDEM, »*Con los pobres de la tierra». La justicia social en los profetas de Israel,* Madrid, 1985; WISSER, L., *Jérémie, critique de la vie sociale,* Genève, 1982.

tativas del pueblo ante el nacimiento de un nuevo rey:

> «En sus días florecerá la justicia (...)
> porque él librará al pobre suplicante,
> al desdichado y al que nadie ampara;
> se apiadará del débil y del pobre»
> (Sal 72, 7.12-13).

Pero, por desgracia, los reyes de Israel no estuvieron a la altura de su misión. Al deuteronomista la monarquía, globalmente considerada como institución, le produce una opinión desfavorable (1 Sam 12). A la hora de enjuiciar uno por uno a los hombres que ocuparon el trono, descalifica a 19 reyes del reino del norte y a todos los del sur, excepto David, Ezequías y Josías.

En los oráculos de Jeremías contra los reyes (21, 11-23, 8) *la denuncia constantemente repetida es que no supieron velar por la justicia.* A Joaquín, por ejemplo, le reprocha no haber concebido su reinado como un servicio a los débiles, sino como pura ostentación de lujo:

> «¿Serás acaso rey
> porque seas un apasionado del cedro?
> Tu padre (también) comía y bebía,
> (pero) practicó la justicia y el derecho y le fue bien;
> hizo justicia a pobres e indigentes
> y eso sí que es conocerme —oráculo del Señor—»
> (Jer 22, 15-16)

Dios hace justicia a los pobres

Cuando los israelitas se convencieron de que sus reyes eran definitivamente incapaces de defender a los débiles, empezaron a confiar en que una intervención milagrosa de Yahveh haría aparecer un rey (el Mesías) digno de su misión:

> «Saldrá un vástago del tronco de Jesé,
> y un retoño de sus raíces brotará.

Reposará sobre él el Espíritu de Yahveh (...).
Juzgará con justicia a los débiles
y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra»
(Is 11, 1-4)

«Mirad que vienen días —oráculo de Yahveh—
en que suscitaré a David un vástago justo;
reinará un rey prudente,
practicará el derecho y la justicia en la tierra.
En sus días estará a salvo Judá,
e Israel vivirá en seguro.
Y éste es el nombre con que le llamarán:
"Yahveh, justicia nuestra"» (Jer 23, 5-6).

Como hace notar Cornill, al Mesías esperado «sólo se le atribuyen cualidades puramente éticas; no se dice nada de acciones militares ni de éxitos políticos; a quien tenemos ante nosotros no es a un héroe victorioso ni a un conquistador afortunado, sino a un rey justo y piadoso que implanta el derecho y la justicia en el país» [47].

En el Segundo y Tercer Isaías resuena con especial fuerza esta esperanza. Cuando Dios establezca su Reino, se podrá decir que «ha consolado a su pueblo y de sus pobres se ha compadecido» (Is 49, 13); El hará resplandecer su justicia (Is 45, 8; 46, 13; etc.), su misericordia (cfr. Is 44, 23; 45, 8; 49, 10.13; 52, 8.9; 54, 7.8.10; 55, 7; 56, 1; 59, 2; 60, 10; 63, 7.15), su amor (cfr. 43, 4; 44, 2; 48, 14; 60, 10; 63, 9), rescatando y salvando a los oprimidos (35, 10; 41, 14; 43, 1.14; 44, 6.22-24; 47, 4; 48, 17.20; 49, 7.26; 50, 2; 51, 11; 52, 3.9; 54, 5.8; 59, 20; 60, 16; 62, 12; 63, 4.9.16), etc.

Expresamente se dice que bajo el Reinado de Dios no tendrán cabida ni la explotación ni la marginación.

No habrá explotación:

---

[47] CORNILL, C. H., *Das Buch Jeremia,* Leipzig, 1905, p. 264.

> «Edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma» (Is 65, 21-22).
>
> «No beberán hijos de extraños tu mosto por el que te fatigaste» (Is 62, 8).

Y tampoco habrá marginación:

> «¡Oh, todos los sedientos, id por agua;
> y los que no tenéis plata, venid,
> comprad y comed sin plata,
> y sin pagar, vino y leche!» (Is 55, 1).

Ya en los albores del Nuevo Testamento, María alaba a Dios en el *Magnificat* porque la salvación tanto tiempo esperada se hace por fin realidad [48]:

[48] La literatura sobre el Magnificat es muy abundante. Cfr. BENKO, S., «The Magnificat. A History of the Controversy»: *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 263-275; BOVER, J. M., «El "Magnificat", su estructura y su significación mariológica»: *Estudios Eclesiásticos* 19 (1945), 31-43; DUPONT, J., «Le Magnificat comme discours sur Dieu»: *Nouvelle Revue Théologique* 112 (1980), 321-343; FORESTELL, J. T., «Old Testament Background of the Magnificat»: *Marian Studies* 12 (1961), 205-244; GUILLET, J., «Le Magnificat»: *La Maison Dieu* 38 (1954), 56-69; HAMEL, E., «Le Magnificat et le renversement des situations»: *Gregorianum* 60 (1979), 55-84; HARNACK, A., «Das Magnificat Elisabeth (Lk 1, 46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und 2», en *Studien zur Geschichte des neuen Testaments und der alten Kirche,* t. 1, Berlín-Leipzig, 1931, pp. 62-85; JACOBE, F. (pseudónimo de A. Loisy), «L'origine du Magnificat»: *Revue d'histoire et de littérature religieuse* 2 (1897), 424-432; LEUENBERGER, R., *Das Magnificat. Eine evangelische Betrachtung des Lobgesanges Maria,* Zürich, 1960; LUTERO, M., *El Magnificat* (en *Obras de Martín Lutero,* t. 6, Buenos Aires, 1980, pp. 371-436); RAMAROSON, L., «Ad structuram cantici "Magnificat"»: *Verbum Domini* 46 (1968), 30-46; RUIZ, G., «El Magnificat: Dios está por los que pierden»: *Sal Terrae* 68 (1980), 781-790; SCHMIDT, P., «María in der Sicht des Magnificat»: *Geist und Leben* 46 (1973), 417-430; SCHNACKENBURG, R., «Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie»: *Geist und Leben* 38 (1965), 342-357; WIRTZ, «Das Magnificat unter exegetischen, textkritischen, dogmatischen und ästhetischen Gesichtspunkten»: *Pastor Bonus* 29 (1917), 289-301.345-353.

«...Su brazo interviene con fuerza,
desbarata los planes de los arrogantes,
derriba del trono a los poderosos
y exalta a los humildes,
a los hambrientos los colma de bienes
y a los ricos los despide de vacío...» (Lc 1, 51-53).

Son palabras —ha dicho González Faus— «que tacharía el lápiz rojo de cualquier censor» [49]. Y, como es sabido, Maurras felicitó a la Iglesia por haber transmitido el Cántico de María en latín y con música gregoriana para que el pueblo no pudiera entenderlo [50].

Naturalmente, ni los versos que acabamos de recordar ni el resto del Magnificat salieron así de labios de María. Sería impensable que un himno poético que constituye un auténtico mosaico de citas del Antiguo Testamento pudiera improvisarse en un momento de exaltación. Sin duda que María tuvo los sentimientos que expresa el Cántico, pero la composición literaria corresponde al evangelista y a las fuentes que él empleó.

Aunque los versos 51-53 —que proclaman la actividad divina en favor de los pobres— guardan íntima relación con los anteriores (vv. 46-50) y los siguientes (vv. 54-55), que proclaman, respectivamente, la actividad divina en favor de María y del pueblo de Israel, sólo en los centrales fijaremos nuestra atención.

Como decíamos, esos versos proceden, al igual que el

---

[49] GONZÁLEZ FAUS, J. I.: *Selecciones de Teología* 10 (1971), 76.

[50] «Inteligentes destinos han hecho que los pueblos civilizados del sur de Europa apenas hayan conocido esas turbulentas escrituras orientales, como no sea mutiladas, refundidas y transpuestas por la Iglesia en la maravilla del Misal y de todo el Breviario: es éste uno de los honores filosóficos de la Iglesia, como también el de dar al Magnificat una música (el gregoriano) que atenúa su veneno» (MAURRAS, Ch., *Le Chemin de Paradis,* prólogo, pp. XXIX-XXX). Más tarde dirá que tuvo que «podar» esas «excrecencias verbales» para no provocar a sus amigos católicos, pero que su pensamiento permanecía inalterado (cfr. ROUDIEZ, L. S., *Maurras jusqu'à l'Action Française,* París, 1957, pp. 98-99).

resto del Magnificat, de citas veterotestamentarias:

> «Derriba del trono a los príncipes
> y *sienta en su lugar a los indigentes*»
> (Sir 10, 14-15. LXX).
>
> «Levanta del polvo al humilde,
> alza del muladar al indigente,
> para hacerle sentar junto a los nobles,
> y darle en heredad trono de gloria»
> (1 Sam 2, 8).

Están también en ese mismo horizonte, entre otros:

> «Pone en alto a los postrados
> y eleva a la salud a los míseros»
> (Job 5, 11).
>
> «Hace andar descalzos a los sacerdotes
> y derriba a los que están más firmes»
> (Job 12, 19).
>
> «Los ricos quedan pobres y hambrientos,
> mas los que buscan a Yahveh de ningún bien carecen»
> (Sal 34, 11).
>
> «Porque él sació al alma anhelante,
> al alma hambrienta saturó de bienes»
> (Sal 107, 9).

El sujeto de los seis verbos que estamos comentando del Magnificat es Dios, y —lo que me parece muy importante resaltar— dichos verbos son *aoristos gnómicos,* que *indican un proceder habitual* y han de traducirse por nuestro presente [51]: Dios *siempre* hace justicia a los pobres.

---

[51] «Son *aoristos gnómicos:* expresan lo que Dios hace en todos los tiempos»: LEONARDI, G., *L'infanzia di Gesù nei vangeli di Matteo e di Luca,* Padova, 1975, p. 181.

Y porque esa es la conducta habitual de Dios, Jesús, en la sinagoga de Nazaret, haciendo suya una tradición que procede del Trito-Isaías, dirá:

«El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungido,
para anunciar a los pobres la Buena Nueva;
me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos
y proclamar un año de gracia del Señor»
(Lc 4, 18-19) [52].

Lucas quiso resaltar esta perícopa dándole categoría de *escena programática* que resumiera la idea que Jesús tenía de su misión, y para ello decidió trasladarla al momento de comenzar el ministerio. Ese desplazamiento es fácilmente perceptible, porque Lc 8, 22—9, 9, que depende con absoluta fidelidad de la cronología del Segundo Evangelio (4, 35—6, 16), omite en cambio, significativamente, la visita de Jesús a Nazaret, que, según Marcos (6, 1—6a), tuvo lugar entre la curación de la hija de Jairo y el envío de los discípulos. La omisión sólo puede deberse a que se trata precisamente de la visita que él había narrado ya al comienzo del Evangelio con la intención indicada [53].

---

[52] Cfr. ANDERSON, H., «The rejection at Nazareth pericope of Luke, 4, 16-30, in light of recent critical trends»: *Interpretation* 18 (1964), 259-275; BAJARD, J., «La structure de la péricope de Nazareth en Lc 4, 16-30»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45 (1969), 165-171; FINKEL, A., «Jesus' sermon at Nazareth (Luke 4, 16-30)», en *Abraham unser Vater,* Leiden, 1963, pp. 106-115; GRASSER, E., y otros, *Jesus in Nazareth,* Berlín, 1972; KIRK, A., «La conciencia mesiánica de Jesús en el sermón de Nazaret: Lc 4, 16 ss.»: *Revue Biblique* 33 (1971), 127-137; MASSON, C., «Jésus à Nazareth (Marc 6, 1-6a; Matthieu 13, 53-58; Luc 4, 16-30)», en *Vers les sources d'eau vive,* Lausanne, 1961, pp. 38-69; TANNENHILL, R. C., «The mission of Jesus according to Luke in 4, 16-30», en *Jesus in Nazareth,* Berlín, 1972, pp. 51-75.

[53] Cfr. CONZELMANN, H., *El Centro del Tiempo. La teología de*

Josef Schmid comenta: «La situación en que las palabras de Isaías son citadas por Jesús exige una interpretación espiritual simbólica de las mismas» [54]. Semejante juicio llama tanto más la atención cuanto que, a renglón seguido, afirma: «En el profeta, en cambio, se hace referencia a la liberación de la cautividad babilónica y de la miseria física». En nuestra opinión, la crítica literaria de esta perícopa apunta más bien hacia la lectura realista, porque, significativamente, Lucas suprimió un «estico» que habría permitido una comprensión y tipo intimista —«vendar los corazones rotos» (Is 61, 1)— y lo sustituyó por otro, también de Isaías (58, 6), que necesita mucha más imaginación para interpretarlo en sentido figurado: «Poner en libertad a los oprimidos».

Evidentemente, no ignoramos que la perspectiva dentro de la cual el Nuevo Testamento presenta la salvación del hombre no es la misma que tenía el Antiguo Testamento. Los libros veterotestamentarios, casi en su totalidad (debemos exceptuar los apocalípticos, el libro de la Sabiduría y los Macabeos), encuadran la salvación dentro del horizonte intramundano. El Nuevo Testamento, en cambio, aunque no niega la presencia de la salvación ya ahora, en el mundo, la enmarca en la perspectiva de la plenitud escatológica; la considera anticipación presente de la salvación futura, inauguración cultural (en la tierra) del futuro de Dios.

En consecuencia, si lo que hubiera querido decir Schmid es que el anuncio que hace Jesús de la liberación de los oprimidos, *además de* su propia significación histórica, debemos ver un *símbolo* de la plenitud escatológica, nada tendríamos que oponer. Precisamente estamos ha-

---

Lucas, Madrid, 1974, pp. 56 y ss.; CREED, J. M., *The gospel according to saint Luke,* London, 1957, p. 65; HAUCK, F., *Das Evangelium des Lukas,* Leipzig, 1934, p. 63; EARLE ELLIS, E., *The gospel of Luke,* London, 1966, p. 95; CAIRD, G. B., *Saint Luke,* London, 1963, p. 86.

[54] SCHMID, J., *El Evangelio según San Lucas,* Barcelona, [2]1973, p. 162.

blando de «signos de los tiempos», y un signo siempre es menos que la realidad significada.

Pero si, como parece, su idea es que Jesús no piensa para nada en la liberación de los oprimidos y utiliza esa expresión exclusivamente en sentido figurado, debemos oponernos con la mayor energía. Y, de hecho, es fácil comprobar en la ya larga tradición de la Iglesia, que siempre consideró la liberación de los oprimidos como parte integrante de la misión que había recibido de Cristo [55].

Las «buenas noticias» para los pobres son, en resumen, un signo claro de la presencia entre nosotros del Reino de Dios:

> «El Reino de Dios no está allí donde hay poder, prestigio y gloria, aunque sea el poder, el prestigio y la gloria de la Iglesia, de sus instituciones y de sus jerarquías. El Reino está allí donde hay gozo para los pobres, donde Juan de Dios recoge apestados por las calles, donde el Padre Damián cuida leprosos, donde Vicente de Paúl ocupa el lugar del galeote, donde Teresa de Calcuta alimenta a los miserables, donde José de Calasanz o Juan Bosco dan instrucción gratuita a mozuelos callejeros, o donde Monseñor Romero y el P. Rutilio, con tantos otros, luchan y mueren por los derechos de los pobres» [56].

Y es que, bajo el Reinado de Dios, adquieren derechos quienes antes carecían de todo derecho. Moltmann ha logrado expresarlo muy bien: «La justicia del Reino de Dios no es la *iustitia* distributiva, sino la *iustitia iustificans* [57].

---

[55] He desarrollado este tema en otro lugar: GONZÁLEZ-CARVAJAL, J., *La causa de los pobres, causa de la Iglesia,* Santander, 1982.

[56] VIVES, J., «Juan Bautista, heraldo de la novedad del Reino»: *Sal Terrae* 72 (1984), 782. (Me he permitido añadir la referencia a Vicente de Paúl. Uno tiene sus preferencias...).

[57] MOLTMANN, J., *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana,* Salamanca, 1975, p. 247.

Así pues, habíamos dicho antes que el incremento de bienes y servicios producidos gracias a la revolución industrial puede ser un signo de la abundancia mesiánica; ahora añadimos que la lucha contra la explotación y la marginación puede ser también un signo de la justicia del Reino de Dios; de modo que, en conjunto, la lucha contra la pobreza, tal como nos la han dado a conocer las ciencias sociales, podría ser un «signo de los tiempos» en el sentido fuerte del término.

De hecho, el Concilio Vaticano II afirmó:

> «Los cristianos que toman parte activa en el movimiento económico-social de nuestro tiempo y luchan por la justicia y la caridad, convénzanse de que pueden contribuir mucho al bienestar de la humanidad y a la paz del mundo» [58].

No se quiso decir: «a la salvación del mundo» —expresión que figuraba en el texto presentado al comienzo de la cuarta sesión— o «al crecimiento del Reinado de Dios», pero de un modo más general se había proclamado ya en la primera parte de la Constitución Pastoral:

> «Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: "reino de verdad y de vida; reino de santidad y de gracia; reino de justicia, de amor y de paz". El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» [59].

---

[58] VATICANO II, *Gaudium et Spes,* 72a.
[59] VATICANO II, *Gaudium et Spes,* 39c.

Ya sólo nos queda indagar si el mundo actual tiene o no sensibilidad para captar ese signo.

TERCER MOMENTO: REFERENCIA DEL SIGNO A SUS DESTINATARIOS

Un mundo en el que llegue a suprimirse no sólo la pobreza absoluta, sino también, en la medida de lo posible, la pobreza relativa, es decir, un mundo más igualitario, ¿tendría capacidad de signo para nuestros contemporáneos?

En un primer nivel de respuesta cabría suponer que ese mundo más igualitario sería un signo para quienes hoy son pobres (recordemos que Marx soñaba con el día en que «la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!» [60]), pero un contrasigno para quienes hoy son ricos o, en todo caso, se saben bien dotados para competir. Nietzsche, por ejemplo, escribía:

> «El veneno de la igualdad de derechos por nadie ha sido esparcido tan sistemáticamente como por el cristianismo. Desde los más recónditos rincones de los malos instintos, el cristianismo ha librado una guerra sin cuartel a todo sentimiento de veneración y distancia jerárquica entre los hombres (...). El cristianismo es una sublevación de todo lo vil y rastrero contra lo que tiene "altura"; el evangelio de los "humildes" rebaja...
>
> Los débiles y los malogrados deben perecer; éste es el axioma capital de *nuestro* amor al hombre. Y hasta se les debe ayudar a perecer (...). La compasión atenta contra la ley de la evolución que es la ley de la selección» [61].

---

[60] MARX, K., *Crítica del programa de Gotha*, Barcelona, 1978, p. 95.

[61] NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, parágrafos 42, 3 y 7 (en sus *Obras completas*, t. 4, Buenos Aires, 1970, pp. 228, 186 y 189).

Esas apreciaciones totalmente contrarias de una misma realidad no nos pillan de sorpresa, porque ya contábamos con que los signos de los tiempos serían probablemente «signos de contradicción». Decíamos en el capítulo anterior que lo que debíamos indagar es si un acontecimiento determinado tendría capacidad significativa para aquellos que no hubieran «aprisionado la verdad con la injusticia» (Rom 1, 18). Pues bien, en nuestro caso creo que eso podría concretarse así: un mundo más igualitario, ¿resultaría o no signo para quienes «no sepan» si están bien o mal dotados para la competencia?

Esa pregunta hace pensar inmediatamente en la teoría de la «justicia como imparcialidad» *(justice as fairness)*, de John Rawls.

El filósofo norteamericano, consciente del desacuerdo existente sobre lo justo y lo injusto según sea la ideología de cada cual, ha pretendido elaborar *una teoría racional* en la que necesariamente coincidan todos. Aunque no comparto su optimismo, propio de un ilustrado del dieciocho, sobre la capacidad de la razón para unir a todos los hombres —sin ir más lejos, yo mismo no puedo aceptar varias de las conclusiones a las que irá llegando Rawls [62]—, voy a inspirarme aquí en el método que él emplea para elegir los principios de la justicia.

Como es sabido, Rawls parte del supuesto de que las opiniones que tiene cada individuo sobre la justicia aparecen distorsionadas por sus propios intereses; y, para evitarlo, propone que un grupo de personas repiensen el tema intentando situarse previamente en lo que él llama «situación originaria» (que, a pesar de lo que el nombre

---

[62] Creo que dos críticas muy ponderadas a la obra de Rawls son las siguientes: WOLFF, R. P., *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de «Teoría de la Justicia»*, México, 1981; MARTÍNEZ GARCÍA, J. I., *La Teoría de la Justicia en John Rawls*, Madrid, 1985. En este último libro (pp. 201-210) puede encontrarse una bibliografía exhaustiva sobre Rawls.

pueda sugerir, no ha existido nunca; se trata de una hipótesis de trabajo).

Dichas personas, de la más diversa extracción, acceden a esa «posición originaria» mediante un artificio consistente en cubrir bajo un «velo de ignorancia» todas aquellas situaciones personales que podrían distorsionar sus juicios:

> «Ante todo —dice Rawls—, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente, nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo, o su tendencia al pesimismo o al optimismo. Más todavía, supongo que ninguno conoce las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, ignoran la situación política o económica de su pueblo, así como el nivel de cultura y civilización que haya sido capaz de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen (...). Se da por sentado, sin embargo, que conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana. Entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana» [63].

En resumen, no saben quiénes son, pero saben lo suficiente para imaginar quiénes *podrían ser:* Los poco afortunados en el sorteo de las cualidades. Pues bien, parece razonable suponer que si el juicio de cada persona no estuviera distorsionado por los propios intereses, todos considerarían que una buena sociedad es aquella en la que cada cual aporte según su capacidad y reciba según su necesidad. Es decir, parece razonable suponer que una so-

---

[63] RAWLS, J., *Teoría de la justicia,* Madrid, 1979, pp. 163-164.

ciedad basada en la equidad tendría capacidad de signo para aquellos hombres que no hayan «aprisionado la verdad con la injusticia».

Ahora sí que hemos concluido el análisis que nos habíamos propuesto. La conclusión es, pues, que *la lucha contra la pobreza debe ser considerada un «signo de los tiempos»*.

Sin embargo, parece conveniente, antes de dar por concluido este capítulo, plantear dos problemas íntimamente relacionados con el tema de la lucha contra la pobreza: el odio de clases y los peligros de las sociedades igualitarias.

Lo haremos en sendos apéndices:

* * *

APÉNDICE 1: LA LUCHA DE CLASES

Desgraciadamente, el Nuevo Testamento se muestra muy escéptico con respecto a las posibilidades de conversión de los poderosos y opulentos:

> «Jesús dijo a sus discípulos: "Yo os aseguro que un rico difícilmente entrará en el Reino de los Cielos. Os lo repito, es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de los cielos"» (Mt 19, 23-24 y par.).

Así pues, no es de esperar, en general, que quienes se benefician de la injusticia renuncien espontáneamente a ella; y la defensa de los pobres exigirá casi siempre enfrentarse a los ricos. Hasta aquí, correcto: habíamos visto que el Dios del Magnificat es el que derriba del trono a los poderosos.

Pero el problema se presenta cuando el enfrentamiento aparece motivado por el odio y tienen lugar reacciones de revancha. Por ejemplo, la «Declaración de derechos del pueblo trabajador y explotado», promulgada por la U.R.S.S. el 10 de julio de 1918, anuncia su propósito de «aplastar sin piedad a todos los explotadores» [64]; y Marx reprochó a la Comuna de París que «se hubiera dedicado a ejercer influencia moral sobre sus enemigos, en lugar de exterminarlos» [65].

La duda que nos surge es la siguiente: cuando la lucha contra la pobreza adopta estas formas, ¿sigue siendo un «signo de los tiempos»? Una vez más, indagaremos lo que la Escritura piensa sobre el particular.

En el judaísmo tardío existía un vivísimo deseo de venganza contra los enemigos del pueblo elegido. Y no es necesario recurrir al caso extremo de los zelotas para comprobarlo; incluso entre los esenios de Qumran encontramos frases de este cariz:

---

[64] ESTEBAN, J. de, *Constituciones españolas y extranjeras,* t. 2, Madrid, 1977, p. 745.

[65] MARX, K., *La guerra civil en Francia,* Madrid, [4]1976, pp. 59 y ss.

> «Cuando Dios visite el país, dará su merecido a los que desprecian estos mandamientos y a todos los impíos» [66].
>
> «Los que se habían librado al tiempo de la primera visita, serán pasados al filo de la espada (...). Estaban demasiado podridos para poder ser salvados» [67].
>
> «Tú te manifiestas glorioso en la destrucción de los impíos (...). Infundirás en tu pueblo desconfianza de ellos. Los usarás como instrumento de destrucción para el juicio, para arrasar a los transgresores de tu palabra» [68].
>
> «...Simultáneamente con estos hórridos gritos de guerra, avanzarán con las lanzas siete veces hasta despedazar a los muertos» [69].

Jesús, en cambio, cuando anunció la llegada del Reino de Dios, evitó cuidadosamente alimentar cualquier idea de venganza, porque *el oprimido no se libera haciéndose opresor*. Fue mérito de Bornhäuser [70] llamar la atención sobre el hecho de que el texto a partir del cual inició su predicación en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 18-19), tomado, como ya sabemos, de Isaías (61, 1-2), quedó interrumpido bruscamente en medio de una frase. A las palabras «proclamar un año de gracia del Señor» seguía inmediatamente en el Antiguo Testamento, como fin de la frase: «día de la venganza de nuestro Dios». ¡Jesús suprime el anuncio de la venganza! Y eso es lo que dejó a los judíos no admirados, como se ha traducido a veces, sino indignados [71].

---

[66] Dam 7, 6 (traducción de JIMÉNEZ F. y BONHOMME, M., *Los documentos de Qumran,* Madrid, 1976, p. 65).

[67] Dam 8, 1.4 (*ibidem,* p. 66).

[68] 1 QH 2, 24; 4, 26-27 (*ibidem,* pp. 102-103).

[69] 1 QH 8, 10-11 (*ibidem,* p. 153).

[70] BORNHAUSER, K., *Das Wirken des Christus,* Gütersloh, ²1924, p. 59.

[71] Thaumasein puede expresar no sólo el asombro admirativo, sino también la sorpresa o el escándalo. Cfr. BERTRAM., G., «Thaûma», en KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* t. 3, 1938, pp. 27-42.

Y, de hecho, ni en el Magnificat ni en las malaventuranzas de Lucas (6, 24-26; cfr. también 16, 19-26) ni en ningún otro lugar del Nuevo Testamento escuchamos un canto al desquite y a la venganza. No se trata de humillar inútilmente a los ricos y poderosos, y menos aún de exterminarlos. Simplemente, ocurre que bajo el Reinado de Dios su falsa felicidad se ha agotado y queda lugar tan sólo para la felicidad que se basa en la solidaridad.

Los sueños de venganza tienen una música muy distinta. Baste recordar otra vez los textos de Qumran, o bien los capítulos 94 a 104 del Libro I de Henoc: «...Sabed que habéis de ser puestos en manos de los justos, que os cortarán el cuello y os matarán sin compasión (...). Y no se os cavará siquiera sepultura...» [72].

Hace falta estar lleno de prejuicios para afirmar, como Kautsky, que «pocas son las ocasiones en que el odio de clase del moderno proletariado ha asumido formas tan fanáticas como aquellas del proletariado cristiano» [73].

¿Deberemos concluir, entonces, que la lucha contra la pobreza deja de ser un «signo de los tiempos» cuando está motivada por el odio o por la sed de venganza?

Estamos ante algo que ya desde el primer capítulo sabíamos que encontraríamos [74]: de la misma forma que en la parábola de Mt 13, 24-30 el trigo está mezclado con la cizaña, mientras vivamos en este mundo *los signos de los tiempos estarán siempre parasitados por antisignos;* y, según sea menor o mayor la importancia de éstos, pueden limitarse a enturbiar el signo o incluso llegar a oscurecerlo completamente. Nada tenemos que añadir a lo que allí dijimos.

---

[72] 1 Hen 98, 12-13, en DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento,* t. 4, Madrid, 1984, p. 131.

[73] KAUTSKY, K., *Orígenes y fundamentos del cristianismo,* Salamanca, 1974, p. 314.

[74] Cfr. pp. 47-53.

APÉNDICE 2: PELIGROS DE LAS SOCIEDADES IGUALITARIAS

Es sabido que los historiógrafos bíblicos no interpretaron teológicamente los acontecimientos para saciar la curiosidad de sus contemporáneos, sino para ayudarles a entender lo que Dios esperaba de ellos. De la misma forma, la lectura de los signos de los tiempos no sólo busca comprender cristianamente lo que ocurre ante nuestros ojos, sino también orientar correctamente el compromiso en el mundo.

De hecho, cuando Mateo (16, 3) vertió al griego la invitación a leer los «signos de los tiempos», no empleó la palabra *chrónos* —que, como se sabe, en el griego clásico se refiere al fluir del tiempo, que avanza ineluctablemente sin que el hombre pueda intervenir en ello—, sino que prefirió *kairós* —palabra que designa el tiempo oportuno, el momento favorable, la coyuntura apropiada para obrar [75].

Así pues, los signos de los tiempos no deben ser simplemente «observados», «escrutados», «leídos», «interpretados», sino también promovidos y actualizados por quienes saben que la historia es historia de salvación. La interpretación de los «signos de los tiempos» se convierte, como diría Schillebeeckx, en una «hermenéutica de la praxis» [76].

En el apéndice número 1 de este capítulo acabamos de recordar que los signos de los tiempos aparecerán siempre como signos de contradicción. Pues bien, eso no sólo origina dificultades para reconocerlos —que fue el objeto de

---

[75] Cfr. DELLING, G., «Kairós», en (KITTEL, G.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Stuttgart, t. 3, 1938, pp. 456-463; y *Chrónos,* t. 9, pp. 576 y ss.; HAHN, H-Chr., «Kairós» y «Chrónos», en (COENEN y otros) *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* tomo 4, Salamanca, 1984, pp 267-276.

[76] SCHILLEBEECKX, E., «Hacia un empleo católico de la hermenéutica», en (FIOLET y van der LINDE, eds.) *Fin del cristianismo convencional,* Salamanca, 1969, p. 97.

dicho apéndice—, sino también para promoverlos —que es el objetivo de este nuevo apéndice—. Trataremos de afrontar aquí un tema muy importante: *la resistencia que ofrece el mal al avance del Reinado de Dios;* tema que, aunque podría ser planteado a propósito de todos y cada uno de los signos de los tiempos que vayamos considerando, dado que su tratamiento sería siempre similar, lo haremos tan sólo en esta ocasión.

Hemos visto que el Reinado de Dios exige construir un mundo igualitario. Pero eso entra en conflicto con el dato de que, a menudo, la motivación más eficaz para trabajar y crear riqueza es alcanzar los primeros puestos en una sociedad estructurada en la desigualdad. Cedamos la palabra, como ejemplo, a los representantes de dos movimientos donde esto cobra especial vigencia (el darwinismo social del pasado siglo y el neoliberalismo de la Escuela de Chicago):

> «Si ser ignorante fuese tan seguro como ser sabio, nadie se propondría ser sabio» [77].
>
> «Si lo que las personas tienen está determinado por la "equidad" y no por lo que producen, ¿de dónde vendrán las recompensas?; ¿qué incentivo hay para trabajar y producir?» [78].

La objeción es muy seria: ¿no ocurrirá, quizá, que los valores del Reino sólo pueden vivirse en grupos siempre minoritarios de conversos (por ejemplo, una comunidad religiosa), y de puertas adentro, so pena de provocar una catástrofe general? Recordemos, por ejemplos, los sarcasmos de Rousseau sobre la nocividad social del cristianismo [79]...

Es sabida la respuesta que dio Lutero a este problema

---

[77] SPENCER, H., *Social Statics,* New York, 1865, p. 413.
[78] FRIEDMAN, M., *Libertad de elegir,* Barcelona, 1981, p. 193.
[79] ROUSSEAU, J. J., *El Contrato Social,* Madrid, ³1978, pp. 143-148.

con su doctrina de los dos reinos [80]: como, por desgracia, decía, «un cristiano es un *rara avis* en la tierra, y entre un millar apenas habrá un cristiano auténtico» [81], en el reino mundano no quedará más remedio que emplear las armas del mundo.

Cuando se trata de ejercer una actividad mundana, económica, familiar o política —dice el Reformador—, es totalmente indiferente que uno sea cristiano o no: «...Non indiget ad regimen suum, ut sit Christianus. Satis est ad Caesarem ut habeat rationem» [82]. Llegará incluso a exigir que en la esfera del «orden» «no se sepa nada del evangelio, de la conciencia, de la gracia... ni del mismo Cristo» [83].

De esta forma, Lutero aparece como uno de los fundadores de la modernidad, que postula, como es sabido, no sólo la separación entre la Iglesia y el Estado, sino también entre el ámbito temporal y el ámbito espiritual. Pero, con el pretexto de que el mundo tiene sus propias leyes y hay que respetarlas, la doctrina luterana permite legitimar casi cualquier mal que pueda hacerse. De hecho, Karl Barth suscitó seriamente la cuestión de si, al fomentar esa privatización de la fe cristiana, no habría que considerar al Reformador como «el gran culpable» de la Segunda Guerra Mundial:

> «El luteranismo ha dado, en cierto modo, libre curso al paganismo alemán. Disociando la creación y la Ley del Evangelio, le ha proporcionado algo así

---

[80] Creo que una buena exposición es la de BORNKAMM, H., «Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zussammenhang seiner Theologie»: *Archiv für Reformgeschichte* 49 (1958), 26-49. Soy consciente, no obstante, del riesgo de malinterpretar el pensamiento del Reformador; pero en descargo mío debo hacer notar que los mismos teólogos protestantes se encuentran divididos en este punto: cfr. SCHREY, H. H. (ed.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen,* Darmstadt, 1969.

[81] WA 20, 579, 20s., y WA 11, 251, 12s.

[82] WA 27, 418, 3.

[83] WA 15, 129.

> como un espacio sacral propio. El pagano alemán puede usar la doctrina luterana de la autoridad del Estado como justificación cristiana del nacionalsocialismo, y el alemán cristiano puede sentirse invitado por esa misma doctrina a reconocer el nacionalsocialismo» [84].

Sin duda, la Soberanía de Dios no puede limitarse —como hace Lutero— a los «pequeños espacios» (el individuo, la familia...). Debe alcanzar también a los «grandes espacios» (la sociedad, el mundo...). No podemos aceptar, por tanto, la tajante separación luterana entre Reino de Dios y Reino del mundo.

Lo que ocurre no es que, según estemos en un espacio «grande» o «pequeño», nos rijamos por las reglas de uno u otro Reino, sino que, tanto si estamos en un espacio «grande» como si estamos en uno «pequeño», vivimos siempre *en la frontera entre ambos Reinos,* entre el «todavía, pero ya no» del Reino del Mundo y el «ya, pero todavía no» del Reino de Dios.

En consecuencia —como hace notar Helmut Thielicke [85]—, son igualmente inaceptables las actitudes de quienes ignoran, o bien la fuerza que *todavía* tiene el Reino del Mundo, o bien la fuerza que *ya* tiene el Reino de Dios:

a) Por un lado está el *radicalismo utópico* [86] de los que pretender consumar inmediatamente el estadio escatológico; no contar sino con las leyes del nuevo eón e implantar sin componendas el espíritu del Sermón del Monte.

---

[84] BARTH, K., *Eine Schweizer Stimme, 1938-1945,* Zürich, [2]1948, pp. 121 y ss. Posteriormente reconoció haberse hecho «más comprensivo» en este juicio. Cfr. BARTH, K., *Reformierte Theologie in der Schweiz, Ex auditu Verbi. Theologiscke opstellen aangeboden aand G. Berkouwer,* Kampen, 1965, pp. 27-36. Esp. p. 34.

[85] Cfr. THIELICKE, H., *Theologische Ethik,* Tübingen, t. II-1, 1954, pp. 206 y ss.; t. II-2, 1958, pp. 135, 224, etc.

[86] Aunque sigo en lo esencial a Thielicke, me he permitido modificar su terminología, que me parecía poco expresiva.

No debe extrañarnos esta actitud: la gran tentación de los que tienen un elevado ideal —¿y qué duda cabe de que el Reino de Dios es el mayor de los ideales?— será siempre lanzarse en picado desde el plano del ideal al de la realidad, intentando dejar en ella una copia exacta y definitiva de aquél.

Pero, como decía un viejo y sabio adagio, «la naturaleza no da saltos». No olvidemos que el dueño del campo no sólo no quiere, sino que *no puede* arrancar la cizaña sin destruir asimismo el trigo. No puede imponer su *propósito inicial* sin respetar durante cierto tiempo y en cierta medida al *enemigo* (Mt 13, 24-30) [87].

El radicalismo utópico equivale a una *huida de la realidad,* y antes o después provocará necesariamente un caos mayor que el que intentaba corregir. Pero —¡cuidado!—, cuando llegue el fracaso, no habrá que atribuirlo, como hacía Rousseau, a que el estilo de vida del Reino de Dios no se adapta a la *naturaleza* humana, sino a que la *realidad* del hombre está todavía muy lejos de lo que por naturaleza está llamado a ser, e, ignorándolo, se pretendió dar «alimento sólido a quienes aún no lo podían soportar» (1 Cor 3, 1-3).

b) En el extremo opuesto está el *pragmatismo conservador,* que no intenta cambiar la sociedad, por considerarlo imposible. Se fija tan sólo en la realidad del mundo presente, y pierde de vista su destino escatológico. Esta postura lleva a la privatización del Reinado de Dios y a la apatía política.

La solución correcta, como decíamos, exige encontrar un «modus vivendi» para el tiempo intermedio entre los dos eones. Es lo que Thielicke llama «compromiso» [88], que ciertamente no es expresión de la «auténtica» voluntad de

---

[87] Véase una sugestiva reflexión sobre la necesaria lentitud de los procesos históricos, hecha a partir del enfrentamiento entre la *entropía* y la *neguentropía,* en SEGUNDO, J. L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret,* Madrid, t. II-2, 1982, pp. 785-790.

[88] THIELICKE, H., *o. c.,* t. II-1, p. 64.

Dios sobre el mundo, sino de su «paciencia» para con nosotros.

El cristianismo intentará regirse, siempre que pueda, por las normas del nuevo eón; cuando no le quede más remedio, aceptará pagar un tributo al viejo; y en tales casos lo hará incómodo, porque en sus oídos resuenan permanentemente las palabras del Apóstol: «No os acomodéis al mundo presente» (Rom 12, 2).

Cedamos la palabra a Thielicke:

> «El político y el economista se ven encerrados en un campo con determinadas reglas de juego que no pueden romper. El cristiano no es en eso una excepción. Es sólo una excepción en cuanto que no le está permitido resignarse y decir: "Puesto que el bosque está lleno de lobos, aullemos también nosotros con los lobos y demos por buenas, como los demás, las leyes de la selva"» [89].

La dificultad está en acertar a medir correctamente el peso concreto que en una situación determinada hay que dar a cada eón. Quienes acentúen la importancia del nuevo eón serán considerados por los demás como «doctrinarios y utopistas fuera de la realidad»; mientras que quienes exageren la fuerza del viejo eón serán considerados como «tácticos y oportunistas sin principios». Probablemente considerarán *imposible* lo que simplemente es *no deseado*.

Lo que hemos dicho hasta aquí recuerda un texto clásico de Max Weber en el que distingue la «ética de la convicción» *(gesinnungsethisch)* y la «ética de la responsabilidad» *(verantwortungsethisch)* [90]. Cualquiera que haga política ha de ser consciente —decía— de las posibles consecuencias no queridas de su propio obrar. Una acción éticamente irreprochable puede producir resultados negativos:

---

[89] THIELICHE, H., *o. c.,* t. II-1, p. 63.
[90] WEBER, M., *El político y el científico,* Madrid, [5]1979, p. 163.

> «Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que la política ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya *no* es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño, políticamente hablando» [91].

De hecho, ¿no da la impresión de que algunos teólogos que se ocupan de temas sociales no piensan ni miden las consecuencias de lo que escriben, sino que juegan a la política desde sus bibliotecas con la ingenuidad de niños inocentes?

Pero Weber no por eso propugna el sometimiento de la ética de la convicción a la ética de la responsabilidad —en cuyo caso se caería en el brutal pragmatismo de la «Realpolitik»—, sino la síntesis de ambas, igual que hemos hecho nosotros:

> «Es infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* (de pocos o muchos años, que eso no importa) que siente realmente y con toda su alma esta preocupación por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: "No puedo hacer otra cosa, aquí me detengo" (...). Desde este punto de vista, la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener "vocación política"» [92].

Incluso debemos hacer notar que entre 1895 y 1919 —fechas en que Weber trató por primera y última vez de este tema— fue ganando importancia para él la ética de la convicción [93]. Pero, a pesar de ello, hay un último aspecto

---

[91] WEBER, M., *o. c.*, p. 168.
[92] WEBER, M., *o. c.*, p. 176.
[93] Cfr. GONZÁLEZ GARCÍA, J. M., «Etica de la responsabilidad y

que señala todavía Thielicke y no menciona Max Weber. Seguramente hacía falta la luz de la Revelación para descubrirlo, y Max Weber decía de sí mismo que tenía «poco oído para lo religioso»: como el compromiso entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no es voluntad de Dios, sino *expresión de nuestra culpa,* necesitamos pedir *perdón:* «Hay que aceptar el compromiso —dice—, pero sabiendo que aullar con los lobos en el bosque sigue siendo culpable» [94].

ética de las convicciones», en (INSTITUTO FE Y SECULARIDAD) *Memoria académica extraordinaria,* Madrid, 1986, pp. 137-148.

[94] THIELICKE, H., *o. c.,* t. II-1, p. 200.

Capítulo 4

El ascenso de la conciencia democrática

Hace más de cien años —cuando todavía eran muy raros los católicos que apoyaban la democracia—, Federico Ozanam escribía: «Cuanto sé de la historia me da razones para creer que la democracia es el fin natural del progreso político, y que Dios está guiando el mundo hacia ella» [1].

En este capítulo pretendemos verificar la afirmación del famoso profesor de la Facultad de Letras de París; es decir, pretendemos comprobar si el ascenso de la conciencia democrática puede ser considerado un «signo de los tiempos» en el sentido fuerte de la expresión.

PRIMER MOMENTO: ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DEL PRESUNTO SIGNO

Nos ayudará a comprender lo específico de la democracia una comparación con los regímenes absolutistas que la precedieron.

Aunque siempre es difícil trazar fronteras en la histo-

---

[1] *Lettres de Frédéric Ozanam,* París, 1873, t. 2, p. 251.

ria de la humanidad, podríamos considerar que la época *peculiar* (no exclusiva) del absolutismo es la comprendida entre el nacimiento de los Estados modernos y la Revolución Francesa (1789); es decir, los siglos XVI, XVII y XVIII. Aceptado eso, el tiempo *peculiar* de la democracia (tampoco en este caso exclusivo) serían los siglos XIX y XX. Naturalmente, existen diferencias de unos países a otros: mientras en Inglaterra el absolutismo se había derrumbado ya en el siglo XVII (Revolución Gloriosa de 1688), en Rusia no fueron derrocados los zares hasta 1917; pero, dado el enorme valor simbólico que tiene la Revolución Francesa, me parece preferible colocar en ella la frontera entre ambas épocas.

El abolutismo [2]

Con suficiente aproximación para el fin que perseguimos, podríamos definir el absolutismo como «la forma de gobierno en que el detentador del poder lo ejerce sin dependencia o control por parte de otras instancias, superiores o inferiores» [3].

«Porque así nos place» («Car tel est notre bon plaisir»): Con esa fórmula se justificaban en el Antiguo Régimen los edictos de los monarcas. Y uno de los más conocidos doctrinarios del absolutismo, Jean Bodin, escribía: «El carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto

---

[2] Sobre el absolutismo, cfr. MARAVALL, J. A., *Teoría española del Estado en el siglo XVII,* Madrid, 1944; MESNARD, P., *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI,* México, 1956; Idem, *Jean Bodin en la historia del pensamiento político,* Madrid, 1962; RENAUDET, A., *Machiavel. Étude d'histoire des doctrines politiques,* París, 21955; SAGNAC, PH., y SAINT-LÉGER, A. de, *Louis XIV,* París 31949; TONNIES, F., *Vida y doctrina de Thomas Hobbes,* Madrid, 1932.

[3] SCHIERA, P., art. «Absolutismo», en (BOBBIO, N., y MATTEUCCI, N., eds.) *Diccionario de política,* Madrid, 21982, t. 1, p. 2.

consiste, sobre todo, en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento» [4].

«Absolutismo» no es necesariamente sinónimo de corrupción; y, de hecho, existió una forma de absolutismo —el despotismo ilustrado [5]— en la que grandes monarcas (piénsese en Carlos III de España, Federico II de Prusia, María Teresa de Austria, Catalina II de Rusia, etc.), deseosos de servir a sus súbditos, pero sin contar para nada con ellos, modernizaron la economía, fomentaron las obras públicas, racionalizaron el ejército y, en resumen, proporcionaron a sus países un alto nivel de progreso y prosperidad. El lema que animó su conducta era: «Todo para el pueblo, pero sin el pueblo».

No obstante, la mayor parte de los monarcas absolutos cayeron, con lamentable frecuencia, en la corrupción. Como constata la famosa frase de Lord Acton, «el poder tiende a comprender, y el poder absoluto corrompe absolutamente» [6].

Como es lógico, esa concentración del poder absoluto en manos del monarca necesitó ser legitimada de alguna forma.

Aunque ya en el siglo XVI podía detectarse una incipiente secularización y, en consecuencia, algunos autores defendieron el absolutismo con argumentos profanos —la mera fuerza (Maquiavelo), las ventajas que tiene para los mismos súbditos un gobierno todopoderoso (Hobbes), etcétera—, la principal legitimación fue todavía de tipo

---

[4] BODINO, *Los seis libros de la República,* lib. I, cap. 8; Madrid, 1973, p. 57.

[5] Sobre el despotismo ilustrado, véase: GAXOTTE, P., *Frédéric II,* París, 1938; KOSER, R., *Geschichte Friedrichs des Grossen,* 4 vol., Stuttgart, 1921; L'HÉRITIER, M., «Le despotisme éclairé de Frédéric II à la Révolution française»: *Bulletin du Comité International des Sciences historiques* 35 (1937) 181-225; MORAZE, CH., «Essai sur les despotes éclairés, finance et despotisme»: *Annales* (1948), 279-296; SÁNCHEZ AGESTA, L., *El pensamiento político del despotismo ilustrado,* Madrid, 1953.

[6] ACTON, J., *Ensayos sobre la libertad y el poder,* Madrid, 1959, p. 487.

religioso, y podría concretarse en la doctrina del *derecho divino de los reyes* [7], cuyo apoyo escriturístico más importante fue la perícopa de Rom 13, 1-7: «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas...». Más adelante nos ocuparemos de este texto.

Lutero mantuvo siempre el carácter divino de toda autoridad establecida [8]. En el catolicismo, en cambio, el derecho divino de los reyes no fue defendido por ningún filósofo o teólogo de verdadero valor (a no ser que consideremos como tal a Bossuet) [9], pero, a pesar de ello, gozó de importancia excepcional desde el siglo XVI hasta casi el nuestro.

Jacobo I de Inglaterra (1566-1625) —contra el que Francisco Suárez escribió su magistral *Defensio Fidei* [10]— y Luis XIV de Francia, el Rey Sol, fueron los monarcas que con mayor energía reivindicaron su derecho divino a gobernar.

De hecho, sobre todo en Francia, la monarquía gozaba de un prestigio casi mítico. Los reyes eran consagrados, de forma similar a los sacerdotes, ungiéndolos con el óleo que se conservaba en la *Sainte Ampoule* de la Abadía de Saint-Remi, de Reims, que había descendido milagrosamente del cielo, traído, «según unos, por una paloma; según otros, por un ángel; según los espíritus conciliadores, por un ángel en forma de paloma» [11].

Mucho antes que Bossuet, el obispo de Chartres dirá en nombre de la Asamblea del Clero: «Ha de saberse que,

---

[7] Cfr. FIGGIS, J. N., *El derecho divino de los reyes*, México, ²1982.

[8] Cfr., sobre todo, LUTERO, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Georsam schuldig sei*, WA 11, 245-280. Existe una traducción castellana: *La autoridad secular* (en *Obras de Martín Lutero*, t. 2, Buenos Aires, 1974, pp. 123-162).

[9] Cfr. BOSSUET, J. B., *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, Madrid, 1974, lib. III, art. 2 (pp. 55-58).

[10] SUÁREZ, F., *Defensa de la Fe*, Madrid, 1970, 4 tomos.

[11] GARCÍA-PELAYO, M., *Los mitos políticos*, Madrid, 1981, pp. 252-253.

entre el universal consentimiento de los pueblos y las naciones, los profetas anuncian, los apóstoles confirman y los mártires confiesan que los reyes están ordenados por Dios; y no sólo esto, sino que ellos mismos son dioses» [12].

En el próximo capítulo veremos cómo la aureola sagrada de los reyes llegaba al extremo de que les llevaban a los enfermos para que impusieran sobre ellos las manos y los curaran.

Según Figgis, en el origen de todo lo que acabamos de recordar estaba la necesidad experimentada por los reyes de oponerse a la doctrina de la *plenitudo potestatis* de los Papas, que les permitía deponer a los soberanos y relevar a los vasallos de su juramento de fidelidad.

En una época en que las concepciones religiosas eran el instrumento último de legitimación, necesitaban «demostrar» con argumentos teológicos que la monarquía derivaba directamente de Dios, sin pasar por el Papa. La doctrina del derecho divino de los reyes fue «la manera que se inventó para contrarrestar el empuje de un enemigo invencible por la fuerza de las armas» [13].

Si esto pudo ser cierto en los orígenes, no es menos cierto que muy pronto el derecho divino de los reyes se utilizó no contra las pretensiones del Papa, sino contra las del pueblo. Luis XIV, por ejemplo, tras afirmar su condición de «lugarteniente de Dios», comenta: «Los ejércitos, los consejos, toda la industria humana serían débiles medios para mantenernos en el poder si cada uno creyera tener el mismo derecho a él que nosotros» [14].

Aquí comprobaríamos la tesis marxiana de que una clase, cuando se encuentra en su momento ascendente, representa los intereses generales de la sociedad y elabora su ideología con buena conciencia, mientras que, cuando se

---

[12] Cit. por TOUCHARD, J., *Historia de las ideas políticas,* Madrid, [3]1981, p. 263.

[13] FIGGIS, J. N., *o. c.,* p. 133.

[14] LUIS XIV, *Memorias sobre el arte de gobernar,* Buenos Aires, [2]1947, p. 49.

ha iniciado su declive y se manifiesta la oposición de sus intereses con los de la nueva clase ascendente, se aferra de manera hipócrita a los principios en que antaño creyó con sinceridad, para mantener una situación insostenible y embaucar al pueblo [15]. «Una clase que muere —dirá Garaudy— tiene necesidad de mentir para reinar» [16].

La democracia [17]

La democracia, como la etimología de la palabra sugiere, consiste en la transferencia de la soberanía desde la persona física del monarca a la persona moral del pueblo. A la famosa frase atribuida a Luis XIV, «L'État c'est moi» [18], el pueblo, durante la Revolución Francesa, respondió: «L'État c'est moi».

---

[15] Cfr. MARX, K., y ENGELS, F., *La ideología alemana,* México, [3]1978, pp. 336 y ss.

[16] GARAUDY, R., *La liberté,* París, 1955, p. 247.

[17] Sobre la democracia, cfr. ARON, R., *Démocratie et totalitarisme,* París, 1965; BARBU, Z., *Psicología de la democracia y de la dictadura,* Buenos Aires, 1962; BOBBIO, N., *El futuro de la democracia,* Barcelona, 1985; BOBBIO, N., PONTARA, G., y VECA, Salvatore, *Crisis de la democracia,* Barcelona, 1985; BURDEAU, G., *La democracia,* Barcelona, [2]1970; IDEM, *El liberalismo político,* Buenos Aires, 1983; DAHL, R. A., *A preface to democratic theory,* Chicago, 1956; DUVERGER, M., *Instituciones políticas y derecho constitucional,* Barcelona, [5]1970; FRIEDRICH, C. J., *La democracia como forma política y como forma de vida,* Madrid, [2]1966; JIMÉNEZ DE PARGA, M., *Qué es la democracia,* Barcelona, 1976; KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia,* Madrid, [2]1977; LASKI, H., *El liberalismo europeo,* México, 1953; LIPPMANN, W., *La crisis de la democracia occidental,* Barcelona, 1956; MARANINI, G., *Miti e realtà della democrazia,* Milano, 1956; PARETO, V., *La transformación de la democracia,* Madrid, 1985; PENNOCK, J. R., *Liberal democracy: Its merits and prospects,* New York, 1950; RUGGIERO, G. de, *Política y democracia,* Buenos Aires, [2]1960; SARTORI, G., *Democrazia e definizioni,* Bologna, [2]1958; SIMON, Y. R., *Philosophy of democratic government,* Chicago, 1951; TOCQUEVILLE, A. de, *La democracia en América,* México, [3]1978.

[18] Su autenticidad no es segura. Cfr. HARTUNG, F., «L'État c'est moi»: *Historische Zeitschrift,* 1949.

Pero ocurre que todos los sistemas políticos que proclaman la soberanía del pueblo proceden invariablemente a elaborar una noción de «pueblo». Este, en efecto, no coincide jamás con el conjunto de todos los individuos que viven en un momento determinado en el territorio del Estado, sino que es una interpretación más o menos abarcadora de los mismos.

Para la democracia griega, «pueblo» eran los hombres libres; en las democracias modernas, mientras estuvo en vigor el sufragio censitario, «pueblo» fueron solamente los propietarios; cuando se instauró el sufragio capacitario, empezaron a ser «pueblo» los que sabían leer, escribir y explicar la Constitución; el sufragio universal masculino extendió la consideración de «pueblo» a todos los varones; y desde que existe el sufragio universal, «pueblo» son todos los hombres y mujeres mayores de edad. Puede apreciarse, por tanto, una constante aproximación del pueblo oficial al pueblo real.

En algunos pequeños cantones suizos, donde el escaso número de habitantes y la sencillez de los problemas que hay que resolver lo hacen posible, el pueblo soberano se gobierna a sí mismo reuniéndose periódicamente en asamblea *(democracia directa).* Pero en los restantes casos los ciudadanos han optado por elegir a unos cuantos de entre ellos para que gobiernen en su nombre *(democracia representativa).*

También existen, por tanto, gobernantes y gobernados en las democracias, pero, como vamos a ver en seguida, el estatuto de ambos es muy distinto del que tenían en los regímenes absolutistas:

Desaparición del soberano y de los súbditos

En las democracias, *los gobernantes no lo son por naturaleza,* sino únicamente porque el pueblo ha querido encomendarles esa función; y deben ejercerla durante el tiempo y en las condiciones que el mismo pueblo determine.

De hecho, en una democracia, el pueblo nunca concede a sus gobernantes tantas atribuciones como se habían asignado a sí mismos los monarcas absolutos, porque sabe perfectamente cuáles son las tentaciones del hombre que tiene poder:

> «La omnipotencia —decía Alexis de Tocqueville— me parece en sí misma una cosa mala y peligrosa. Su ejercicio me parece superior a las fuerzas del hombre, quienquiera que sea, y no veo sino a Dios que pueda sin peligro ser todopoderoso, porque su sabiduría y su justicia son siempre iguales a su poder. No hay, pues, sobre la tierra autoridad tan responsable en sí misma, o revestida de un derecho tan sagrado, que yo quisiera dejar obrar sin control y dominar sin obstáculos» [19].

Son cinco los límites principales que el pueblo soberano suele establecer al poder de los gobernantes:

a) La división de poderes. Se trata de un principio célebre, cuyo origen se remonta a John Locke (1690) [20] y a Montesquieu (1748):

> «Es una experiencia eterna —escribía este último— que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites. ¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites.
>
> Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder.
>
> Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el

---

[19] TOCQUEVILLE, A. de, *La Democracia en América,* México, [3]1978, p. 258.

[20] Cfr. LOCKE, J., *Ensayo sobre el Gobierno Civil,* Madrid, [5]1981, parágrafos 143 y ss., pp. 110 y ss.

de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares (...). Por eso, siempre que los príncipes han querido hacerse déspotas, han empezado por reunir todas las magistraturas en su persona» [21].

b) Sumisión de los gobernantes al derecho [22]. Actualmente, la superioridad del gobierno de las leyes sobre el gobierno de los hombres es un principio no contestado por nadie, hasta el extremo de que los mismos que gobiernan de manera arbitraria suelen invocar el estado de necesidad o de excepción.

c) Posibilidad de revocar la concesión del poder, incluso antes de concluir el plazo inicialmente previsto, cuando los gobernantes se manifiesten corrompidos o simplemente incapaces.

d) Publicidad de sus actuaciones para hacer posible el *control popular;* porque, de hecho, los auténticos demócratas delegan totalmente el ejercicio del poder en los representantes que ellos mismos han elegido.

La verdadera democracia se caracteriza, en consecuencia, por el ejercicio del poder en público, y recuerda en seguida la imagen del *agora,* es decir, la asamblea de todos los ciudadanos en un lugar público. Kant llegó al extremo de afirmar que «son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soporten ser publicados» [23].

---

[21] MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes,* Madrid, 1972, lib. XI, cap. IV y VI, pp. 150-152.

[22] Cfr. BARATTA, A., «El Estado de Derecho. Historia del concepto y problemática actual»: *Sistema* 17-18 (1977) 11-23; BOBBIO, N., «¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?», en *El futuro de la democracia,* Barcelona, 1985, pp. 195-221; CASCAJO, J. L., «Consideraciones sobre el Estado de Derecho»: *Revista de Estudios Políticos:* 189-190 (1973) 81-100; DÍAZ, E., *Estado de Derecho y sociedad democrática,* Madrid, [8]1985; LUCAS VERDU, P., *La lucha por el Estado de Derecho,* Bolonia, 1975; PÉREZ LUÑO, A. E., «Sobre el Estado de Derecho y su significación constitucional»: *Sistema* 57 (1983) 51-76.

[23] KANT, I., *La paz perpetua,* Madrid, 1985, pp. 61-62.

e) En algunos países existe, por último, la figura del *Ombudsman* o Defensor del Pueblo [24], cuya misión es defender los derechos y libertades individuales frente a una eventual arbitrariedad administrativa.

SEGUNDO MOMENTO: ANÁLISIS TEOLÓGICO DEL PRESUNTO SIGNO

Ya tenemos datos suficientes para iniciar el análisis teológico. Sería inútil, desde luego, preguntar a la Escritura qué opinión le merece la democracia; pero, en cambio, hemos destacado en el apartado anterior unos cuantos elementos característicos de las democracias sobre los que, previsiblemente, sí tiene algo que decir la Escritura, y a partir de ellos podremos iniciar la «conversación hermenéutica» [25]. Se resumen en estos dos:

a) Por su nacimiento, *todos los hombres tienen los mismos derechos y obligaciones.* En consecuencia, *los gobernantes no lo son por naturaleza,* sino que empiezan a serlo cuando los demás, libremente, les encomiendan esa función, y dejan otra vez de serlo cuando les retiran la confianza.

b) El poder de los gobernantes elegidos no es absoluto, sino que llega tan sólo hasta donde el pueblo haya determinado. Podríamos decir que en las democracias existen gobernantes, pero no soberanos; y tampoco existen súbditos, sino ciudadanos.

Veamos ahora si esa forma de entender la autoridad puede ser un signo del Reino de Dios.

---

[24] Cfr. FAIREN, V., *El Defensor del Pueblo,* Madrid, 1982; GINER, C., *Los Ombudsmen europeos,* Barcelona, 1986; IDEM, *El Defensor del Pueblo,* Madrid, 1986; LEGRAND, A., *L'Ombudsman scandinave: études comparées sur le controle de l'Administration,* París, 1970; MORTATI, C., *L'Ombudsman (Il defensore civico),* Torino, 1974; ROWAT, D. C., *El Ombudsman,* México, 1973.

[25] Cfr. pp. 81 y ss.

En Egipto, el rey era dios

Los estudios recientes no ofrecen ninguna duda sobre el carácter sagrado que tenían las dinastías del Oriente antiguo, aunque han descubierto también diferencias apreciables entre unos lugares y otros.

Puesto que fue precisamente ése el contexto en que nació la esperanza israelita en el Reinado de Dios, es conveniente resumir el estado actual de las investigaciones [26].

En Egipto, los textos oficiales afirman constantemente la divinidad del Faraón. Por ejemplo, la estela de Sehetepibre (hacia el año 1800 a.C.) dice:

> Adorad al rey Ni-maat-Re (Amen-em-het III), que vive para siempre en el interior de vuestros cuerpos, y uníos a su Majestad en vuestros corazones. El es *Sia* (discernimiento) que se encuentra en los pechos, y sus ojos escrutan todos los cuerpos. El es *Re,* gracias a cuyos rayos vemos. Es aquel que, más que el disco solar, ilumina al doble país... [27].

Ya el mismo nacimiento es divino. En primer lugar, un dios de categoría inferior anuncia el futuro acontecimiento a la reina, y después el dios procreador —que toma la forma del faraón reinante— se une a ella en una hierogamia (o teogamia). Una vez que ha nacido, el futuro faraón será alimentado por una diosa —se han descubierto estatuas que representan al faraón adulto sobre las rodillas de la diosa Hathor que lo está amamantando—, y después es entronizado. La lógica del sistema se llevará hasta el extremo, exigiendo el matrimonio de los faraones con sus hermanas o hijas, para que la «sangre» divina no se mezcle con la humana.

---

[26] Una buena síntesis, que desarrolla muy bien las diferencias entre Egipto y Mesopotamia, es la de FRANKFORT, H., *Reyes y dioses,* Madrid, ²1983.

[27] Cfr. POSENER, G., *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII Dynastie,* París, 1956, pp. 117-124.

Sin embargo, para los hombres del Oriente antiguo la noción de Dios no era la de un ser perfecto, omnisciente y todopoderoso, aunque sí la de una potencia cósmica con la que los hombres debían contar para su propia existencia. Sabían de sobra que el faraón envejecía y moría (período, por cierto, peligroso, en el que dominaban las fuerzas del caos), pero aseguraban su perennidad afirmando que el rey muerto vive para siempre: ha subido al cielo y se ha convertido en una de las estrellas que jamás desaparecen del horizonte. Luego lo entronizaban como Osiris [28].

Naturalmente, todo esto era más una simbólica que una metafísica. Los egipcios conocían de sobra las debilidades del faraón y las criticaban. Incluso durante el imperio medio (2000-1750 a.C.), en las escuelas de escribas copiaban las quejas de un campesino, llamado Khun-Anup, contra la Administración del faraón:

> «...Tú eres como un barquero que no transporta más que a quienes tienen con qué pagar el precio del pasaje; un justo cuya justicia se reduce a nada. Tú eres como un jefe de almacenes que no deja pasar al indigente. Tú eres como un halcón para los hombres, te alimentas de los pájaros más débiles (...). Eres como un policía que roba, un gobernador que se apodera de lo que quiere, un jefe de distrito que debía reprimir el bandilaje y se ha convertido en ejemplo para el malhechor» [29].

En Babilonia, el título oficial de los reyes no era el de «dios», sino el de «vicario del dios de la ciudad». Gudea hacia el año 2200, lo mismo que Assurbanipal hacia el 660 a.C., proclaman que ese dios es su padre, y que ellos no tienen padre ni madre (aunque, por otra parte, Assurbanipal se reconocía hijo de su predecesor Assarhaddón).

---

[28] Véanse textos sobre el particular en ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* t. 4, Madrid, 1980, pp. 368-370.

[29] LEFEBVRE, G. (ed.), *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique,* París, 1976, pp. 41-69.

Fue el dios de la ciudad quien *plantó* su semilla divina en el seno de Ninhursag para engrendrar a Eannatum, y una diosa le amamantó posteriormente, como ocurrió con Lugalzaggizi, el primer fundador del Imperio. Cuando moría un rey, se le asimilaba a Tammuz, el dios de la vegetación que moría y reaparecía.

Los soberanos de Ugarit no eran considerados dioses en vida —como tampoco los reyes hititas—, pero se les creía hijos de *El,* el dios supremo, y probablemente se les deificaba después de muertos (se ha descubierto una lista de reyes ugaríticos, ya difuntos, cuyos nombres van precedidos de la palabra «dios»).

En Israel, Dios es el verdadero Rey

También en Israel atribuyeron a los reyes cierto carácter divino [30]. El trono leonino de Salomón, colocado en un podio con siete escalones, era originariamente el trono de Dios en el cielo, situado en la cima de la montaña del mundo con siete terrazas. El rey se sienta, pues, en el propio trono de Yahveh (Sal 110) y, de hecho, mantiene con él una relación más estrecha que la de cualquier otro mortal: es su «hijo» (Sal 2, 7). Incluso, con un lenguaje ciertamente mitológico, se dirá que Yahveh «le ha engendrado», o que nació de la diosa del alba sobre el monte santo (Sal 110, 3). El rey de Israel, igual que Yahveh, recibe el título de *adôn* —«señor»— (Sal 110, 1; Jer 22, 18; 34, 5; Is 22, 18...).

El rey aparecía encumbrado sobre los demás israelitas. A su lado, el hombre ordinario no es más que «un perro muerto, una pulga» (1 Sam 24, 15). No sólo es sacrilegio ponerle la mano encima (1 Sam 26, 9; 2 Sam 1, 14 y ss.), sino incluso cortarle la orla del manto (1 Sam 24, 6).

---

30 Para lo que sigue, cfr. VAUX, R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento,* Barcelona, ^{2}1976, pp. 150 y ss.

Y, sin embargo, el rígido monoteísmo judío impidió que el rey de Israel fuera equiparado a Yahveh:

El nacimiento de Salomón queda totalmente desmitificado: no sólo no procede de una hierogamia, sino ni siquiera de un matrimonio: es fruto de un adulterio y de un crimen (2 Sam 11 y 12). Podríamos decir que en Israel el rey era hijo de Dios no por generación, como en los demás pueblos, sino por elección. Es su ascensión al trono —en tanto que manifestación de la voluntad divina— lo que daba al rey carácter de hijo de Dios. Y a veces ni siquiera eso, pues Yahveh se queja amargamente: «Han puesto reyes sin contar conmigo» (Os 8, 4).

Por eso los profetas se permitirán acusar, precisamente en nombre de Dios, a los reyes: Amós criticó con gran dureza a Jeroboam II, amenazándolo de muerte en nombre de Dios (7, 9); y lo mismo hizo Oseas con la dinastía de Jehú (1, 4). La requisitoria de Ezequiel contra los monarcas del Israel (cap. 34), o las críticas de Jeremías contra Yoyaquim (22, 13-19), dejan muy atrás las quejas del aldeano egipcio que recordábamos anteriormente. El punto culminante del ataque es la acusación de blasfemia por haberse atrevido a situar el palacio real junto al templo: ¡Hasta las tumbas de los reyes están allí, profanando el lugar sagrado! (Ez 43, 7-9). ¿Qué habría dicho Ezequiel si los reyes de Israel se hubieran hecho adorar en el culto?

Más aún: en Israel no sólo el rey no es Dios, sino que ni siquiera es «rey del todo». Lleva razón André Neher cuando afirma que, «en Egipto, el rey era Dios. En Israel, Dios es el verdadero rey» [31].

La soberanía de Dios es incompatible con la soberanía de un hombre sobre los demás

Yahveh se mostró «celoso» cuando, en tiempos de Sa-

---

[31] NEHER, A., *La esencia del profetismo*, Salamanca, 1975, p. 47.

muel, Israel quiso tener un rey; es decir, cuando un hombre empezó a llevar aquel título que hasta ese momento se había reservado el mismo Dios:

> «Yahveh dijo a Samuel: "Haz caso a todo lo que el pueblo te dice. Porque no te han rechazado a ti, me han rechazado a mí, para que no reine sobre ellos"» (1 Sam 8, 7).

Y esa presunción de que la realeza humana puede entrar en competencia con la realeza divina merece ser tenida en cuenta. Citaremos nuevamente al exegeta judío:

> «Cuando Dios dice: Yo soy vuestro padre, yo soy *vuestro esposo,* etc., esta afirmación no tiene más que un alcance *simbólico.* Lo cual no impide, ni mucho menos, que cada uno de los hijos de Israel tenga su propio padre carnal ni que las parejas judías puedan encontrarse en el amor (...). En lo que se refiere a la *realeza de Dios,* sin embargo, esa afirmación tiene un alcance *concreto:* Dios no puede tolerar a su lado, como sustituto, a un rey de carne y hueso. Dios es el rey absoluto. Y el Estado necesariamente tiene que tener en cuenta este hecho primordial» [32].

Por esta razón, los profetas de Israel se opusieron sistemáticamente no ya a la divinización estricta de los reyes —que nunca se les pasó por la cabeza a los judíos—, sino a esa otra divinización camuflada del poder político que tiene lugar cuando los súbditos esperan de él lo que es una cualidad exclusiva de Dios: la capacidad de salvar [33].

---

[32] NEHER, A., *o. c.,* pp. 252-253.
[33] Para lo que sigue, cfr. SICRE, J. L., *Los olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos,* Madrid, 1979, pp. 21-97.

> «¡Ay de los que bajan a Egipto por ayuda! En la caballería se apoyan, y se fían de los carros, porque abundan (...). Mas no han puesto su mirada en el Santo de Israel (...). Egipto es humano, no divino» (Is 31, 1-3).

En tonos similares se lamenta Ezequiel:

> «(Israel) se prostituyó cuando me pertenecía a mí; se enamoró perdidamente de sus amantes, los asirios sus vecinos, vestidos de púrpura, gobernantes y prefectos (...). Les otorgó sus favores...» (Ez 23, 5-10).

Más interesante todavía es, para nuestro propósito, la postura de Jeremías, porque aprobó la alianza con Babilonia (cap. 27) y, en cambio, criticó las alianzas con Egipto y Asiria:

> «¿Qué cuenta te tiene encaminarte a Egipto para beber las aguas del Nilo? o ¿qué cuenta te tiene encaminarte a Asur para beber las aguas del Río?» (Jer 2, 18).

Imágenes que, indudablemente, debemos situar en contraste con el verso 13, donde se afirma que Dios es la fuente de agua viva:

> «Doble mal ha hecho mi pueblo: a mí me dejaron, Manantial de aguas vivas, para hacerse cisternas, cisternas agrietadas, que el agua no retienen» (Jer 2, 13).

Claramente vemos entonces que lo malo no es el poder político como tal, ni las alianzas, sino la posibilidad de que los súbditos lo absoluticen, esperando de él lo que únicamente Dios puede dar: la salvación; o bien que el poder político se absolutice a sí mismo, reclamando una sumisión absoluta que sólo a Dios corresponde (Yahveh

dice: «Los israelitas me serán esclavos, pero no esclavos de esclavos») [34].

Esto se ve más claramente todavía en el Nuevo Testamento:

Es legítimo pagar tributo al César, pero hay que negarle aquella sumisión absoluta que sólo Dios merece: «Dad al César lo que es del César —decía Jesús— y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21 y par.) [35]. Como ha dicho expresivamente Cosmao, Jesús reduce «al César a recaudador de impuestos» [36].

Se puede rezar «por los reyes y por todos los constituidos en autoridad» (1 Tim 2, 2), pero no se les puede rezar *a ellos,* «porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús» (1 Tim 2, 5).

Desde su posición agnóstica, escribe el historiador inglés Arnold J. Toynbee a propósito de Rom 13, 1-7:

> «Si las autoridades imperiales romanas hubieran tenido conocimiento de este pasaje de una epístola dirigida por un misionero cristiano a su rebaño de la metrópoli, sus sentimientos habrían sido confusos. Habrían sentido que el código privado de conducta de los súbditos cristianos les mandaba hacer cosas correctas, aunque por motivos equivocados. Desde

---

[34] Qid. 22 b; STRACK, H. L., y BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* t. 1, München, 1922, p. 176.

[35] Sobre este *logion* cfr. BEA, A., «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio che è di Dio»: *Civiltà Cattolica* 2598 (1958) 572-583; KENNARD, J. S., *Render to God. A Study of the tribute passage,* New York, 1950; LOEWE, H., *Render unto Caesar. Religious and political loyalty in Palestina,* Cambridge, 1940; RIST, M., «Caesar or God (Mark 12: 13-17)? A study in Formgeschichte»: *The Journal of Religion* 16 (1936), 317-331; TALAVERO, S., «El pago de impuestos a la potencia ocupante. Jesús no se mantuvo neutral»: *Ciencia Tomista* 108 (1981), 3-40.

[36] COSMAO, V., *Transformar el mundo,* Santander, 1981, p. 189.

> luego, era correcto mandarles obedecer al gobierno; pero equivocado darles esta indicación a causa de que "las potestades que hay, ordenadas son de Dios..." Porque (...) este Dios superior, que hoy les dice a los adoradores que obedezcan al gobierno, puede muy bien mañana mandarles que lo desobedezcan. (Según ellos) la razón verdadera para obedecer al gobierno no es la de que el Estado esté ordenado por Dios, sino que es idéntico a Dios, o bien amo de El»[37].

De hecho, la memoria de la Iglesia guarda el recuerdo de distintas ocasiones en que los cristianos, para defender los derechos de la Soberanía de Dios, tuvieron que oponerse a ciertos gobernantes que se conducían como si fueran «soberanos». Dado que nuestro interés no es de tipo histórico, sino teológico, nos contentaremos con traer aquí dos ejemplos:

La soberanía de Dios contra el absolutismo del César

El primer ejemplo se ubica en los albores de la era cristiana, y fue la reacción contra las pretensiones de divinización *literal* de los césares. Será interesante recordarlo, porque, aunque no es de esperar que hoy pueda repetirse nada semejante (al menos en los países desarrollados), la validez de los principios que se elaboraron en aquella ocasión trasciende las circunstancias concretas en que surgieron, y además, al estar en buena parte todavía dentro del Nuevo Testamento, gozan de un especial valor normativo.

Julio César fue el primer emperador romano que en vida se dejó tratar como un dios por el Senado que él se había elegido[38] y que, especialmente en el último año de

---

[37] TOYNBEE, A. J., *El historiador y la Religión,* Buenos Aires, 1958, p. 102.

[38] Para lo que sigue, véase GUILLEN, J., *Urbs Roma,* t. 3, Salamanca, 1980, pp. 384 y ss.; HOMO, L., *Les institutions politiques romaines, de la cité à l'État,* París, 1950.

la vida del dictador, degeneró en las adulaciones más rastreras. No le bastó considerar a su «amo» como un héroe, como un semidiós, sino que incluso decretó erigirle un templo donde sería venerado con el nombre de *Divus Iulius*.

La divinización oficial de César trajo consigo el que todos sus sucesores se hicieran tratar también como dioses. Sexto Pompeyo se consideraba hijo de Neptuno; Marco Antonio se asimiló a Baco; Octaviano en Roma se hizo llamar *Augustus* («sagrado»). Incluso las mujeres e hijos de los emperadores fueron incluidos a veces en el orden divino. Se conserva, por ejemplo, una moneda en la que aparece Julia Domna (mujer de Septimio Severo) representada bajo la efigie de Cibeles y con la inscripción *Mater Deum*.

A los emperadores se les rendía culto en todas partes, desde los campamentos de las legiones hasta los templos repartidos por todo el orbe, en algunos de los cuales, como en el de Efeso, se desarrollaba una complicada e impresionante liturgia. Especialmente en Oriente, los súbditos, puestos de rodillas y besando la mano o el pie del emperador, recibían su *benefactio* o adoraban su trono vacío. No hace falta decir que aquellos emperadores divinizados tenían poder de vida o muerte sobre sus súbditos.

Pues bien, antes de los cristianos, ya los judíos se habían opuesto al absolutismo del César, basándose en el principio de que sólo a Dios reconocían como Rey y Señor absoluto [39]:

Al narrar los orígenes del zelotismo, Flavio Josefo dice:

---

[39] Para lo que sigue cfr. GUEVARA, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid, 1985; HENGEL, M., *Die Zeloten*, Leiden, [2]1976; KENNARD, J. S., *Politique et Religion chez les Juifs au temps de Jésus et dans l'Eglise primitive*, París, 1927; RUSSELL, D. S., *The Jews from Alexander to Herod*, Oxford, 1967; SIMON, M., *Les sectes juives au temps de Jésus*, París, 1960.

> «Durante su mandato (el de Coponio) hubo un galileo, llamado por nombre Simón, el cual fue acusado de haberse rebelado, reprendiendo a los campesinos que soportaban pagar tributo a los romanos y que sufrían por señor acepto a Dios los hombres mortales» [40].

Más adelante, hablando todavía de los comienzos, repite afirmaciones muy parecidas:

> «Judas Galileo (...), siendo Quirino gobernador, había injuriado y echado en cara a los judíos que, además de a Dios, se habían sometido a los romanos» [41].

Las mismas motivaciones de tipo teológico volvemos a encontrar en el discurso de Eleazar durante el asedio de Masada, una especie de Numancia judía. Indudablemente, no debemos ver en ellas una transcripción auténtica, ya que Josefo se encontraba en Roma, y es bastante improbable que fuera informado del contenido del discurso por las dos únicas mujeres supervivientes; pero refleja con fidelidad el espíritu que guiaba a los zelotes:

> «...Habiendo determinado, mucho tiempo ha, varones muy esforzados el no sujetarme a servidumbre, ni de romanos ni de cualquiera otra gente, sino de servir a Dios solamente, porque éste sólo es el justo y verdadero señor de los hombres...» [42].

Las últimas referencias de interés para nuestro tema las encontramos en los momentos finales de este grupo, cuando sus supervivientes llegan a Alejandría y animan a

---

[40] JOSEFO, F., *Guerra de los judíos,* Barcelona, [2]1972, lib. II, cap. 7 (t. 1, p. 147).

[41] *Ibídem,* lib. II, cap. 17 (t. 1, p. 194). He modificado algo la traducción castellana. El original griego dice: *hóti rômaíois hupetássonto metà tôn Theon.*

[42] *Ibidem,* lib. VII, cap. 28 (t. 2, p. 239).

sus connacionales a no reconocer autoridad sobre ellos a los romanos, «diciendo que sólo Dios era el Señor» [43]. Es entonces cuando se desata la persecución final:

> «Con todos los géneros de tormentos que fueron capaces de hallar o pensar contra ellos, no pudieron lograr que llamasen Señor a César, ni que lo confesasen, ni aun mostró alguno tener voluntad de decir tal; antes todos, viéndose en tal necesidad, se mostraron más pertinaces, como si no sintiesen los tormentos. Principalmente los muchachos movieron a gran espanto y gran maravilla a cuanto los veían padecer, porque ninguno de ellos pudo ser jamás movido a que llamase Señor a César» [44].

Actitudes semejantes encontramos en los mártires cristianos. *El martirio de Policarpo,* por ejemplo, narra la negativa de éste a confesar que el César es Señor, ante la extrañeza del Irenarca Herodes y su padre Nicetas, que le preguntaban: «¿Qué mal hay en decir: "¡Señor, César!", y sacrificar?» [45]. Igualmente, uno de los mártires escilitanos (Esperato) dice: «Yo no reconozco señorío en este mundo (ego imperium huius saeculi non cognosco), sino que sirvo a aquel Dios a quien ningún hombre vio». Y Donata precisa mejor: «Nosotros tributamos honor al César como a César; mas temer, sólo tememos a Dios» [46].

Se comprende la negativa cristiana a decir «el César es Señor» *(Kyrios Kaîsar),* puesto que precisamente su más primitiva profesión de fe era «Jesús es Señor» *(Kyrios*

---

43 *Ibidem,* lib. VII, cap. 29 (t. 2, p. 250).
44 *Ibidem,* lib. VII, cap. 29 (t. 2, p. 250).
45 RUIZ BUENO, D. (ed.), *Actas de los mártires,* Madrid, [3]1974, p. 270.
46 *Ibidem,* p. 353.

Khristós)[47]. Y, si bien el *Mar* arameo podía tener un significado trascendente (como ocurre en la plegaria *Maran atha:* 1 Cor 16, 22; Ap 22, 20), o bien ser una inofensiva expresión cotidiana, como nuestro tratamiento castellano de «señor», no ocurría lo mismo con el *Kyrios* griego, que expresa casi siempre la trascendencia divina. Por eso la fór mula «Jesús es Señor» (Flp 2, 11; Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3) pudo convertirse en lo más nuclear de la profesión de fe.

Además, dado que en su formulación griega se antepone el predicado al sujeto —*Kyrios Khristós:* «El Señor es Jesús»—, adquiere un matiz polémico, como si no intentara tanto decir quién es Jesús como decir —frente a otros supuestos señores— quién es el único Señor. Así, Pablo afirmará:

> «Pues aun cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre (...) y un solo Señor, Jesucristo» (1 Cor 8, 5-6).

Poco importa ahora si Pablo está polemizando con los cultos griegos, como pretendió Bousset[48], con el culto al

---

[47] Para lo que sigue, cfr. BAUDISSIN, W., *Kyrios,* 3 vol., Giessen, 1929; CERFAUX, L., «Le titre "Kyrios" et la dignité royale de Jésus»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 11 (1922), 40-71, 12 (1923), 125-153; CERFAUX, L., y TONDRIAU, J., *Un concurrent du Christianisme, le culte des Souverains en la civilisation gréco-romaine,* París-Tournai, 1957; FOERSTER, W., *Herr ist Jesus,* Gütersloh, 1924; KITTEL, G., *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat,* Stuttgart-Berlin, 1939; LOHMEYER, E., *Christuskult und Kaiserkult,* Tübingen, 1919; MIKAT, P., «La predicación de Cristo en San Lucas y el culto al Emperador»: *Revista de Occidente* 111 (1972), 267-297; STAUFFER, E., *Cristo y los Césares,* Madrid, 1956.

[48] BOUSSET, W., *Kyrios Christos. Geschichte des christliche Glaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus,* Göttingen, 1965.

César, como piensa Cullmann [49], porque, sea cual sea el hecho concreto que provocara las anteriores afirmaciones, el principio en cuestión exige oponerse a cualquier pretensión de poderío absoluto.

De hecho, en el Apocalipsis sí que se contrapone claramente el señorío de Cristo al del César: El título «Señor y Dios nuestro», que Domiciano reclamó para sí [50], el Apocalipsis, cuya redacción definitiva tuvo lugar precisamente tras la muerte de dicho emperador, se lo aplica a Cristo (4, 11: *ho Kyrios kai ho Theos hemon*). Algo parecido ocurre con las celebraciones desbordantes de incienso, copas de perfume, candelabros, etc., que todo el mundo relacionaba con el culto imperial, y el Apocalipsis, con singular audacia, las convierte en el homenaje que los ángeles tributan en el cielo al único Dios [51]. Como dice Peterson, el Apocalipsis «no propone un simbolismo intemporal, sino un simbolismo beligerante» [52].

La soberanía de Dios contra el absolutismo de Hitler

El segundo ejemplo que hemos elegido tiene menos importancia doctrinal, pero es mucho mayor su interés sociológico. Servirá para mostrarnos que, si bien, como decíamos, no es de esperar que en nuestro siglo los gobernantes reclamen para sí la condición divina (al menos en Occidente), es en cambio perfectamente posible que se den gobernantes que exijan a los súbditos una sumisión absoluta, mientras éstos esperan de aquéllos una salvación ab-

---

[49] CULLMANN, O., *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1966, pp. 170-173. (Hay traducción castellana: *Cristología del Nuevo Testamento,* Buenos Aires, 1965).

[50] «Dominus et deus noster». Cfr. SUETONIO, *Domitianus,* 13.

[51] Cfr. PETERSON, E., *El libro de los ángeles,* Madrid, 1957, p. 121, n. 62; TORRANCE, T. F., «Liturgie et Apocalypse»: *Verbum Caro* 11 (1957) 28-40.

[52] PETERSON, E., «Cristo como Imperator», en *Tratados Teológicos,* Madrid, 1966, p. 66.

soluta. Eso convertiría a tales gobernantes en lo que los sociólogos llamarían un *análogo funcional* de Dios. Pensamos que, de hecho, así ocurrió durante el III Reich; y así lo entendieron también los cristianos que se opusieron a Adolf Hitler en nombre, una vez más, del principio de que sólo Dios es Dios.

Me voy a permitir transcribir unas páginas ya viejas de Guardini que, sin duda, bastarán para entender por qué afirmamos que el Führer llegó a ser un *análogo funcional* de Dios:

> «Si bien se mira, lo que de él se afirmaba no era sólo que por sus dotes personales lo pudiera todo: que fuera tan entendido en cosas de guerra como el militar más destacado, tan hábil en política como el más ponderado estadista, tan perito en asuntos sociales y económicos como el más experto financiero: afirmaciones todas ya de suyo bastante incomprensibles, pues Hitler no había seguido ningún proceso sólidamente formativo. No, aquí se afirmaba algo distinto de todo esto, algo más grande: que Hitler era un ser sobrehumano, un salvador, el Salvador (...). Poco después de comenzar el movimiento, se le llamó "el Mensajero de Dios". No tardó en aparecer en las nuevas construcciones oficiales la inscripción: "¡Todo se lo debemos a nuestro Führer!" (...). Tampoco paró aquí la cosa. Se aplicaron a Hitler atributos y se adoptaron frente a él actitudes que el creyente consagra a Cristo. Por todas partes podían verse fotografías en las que aparecía inclinado con amable expresión sobre unos niños, mientras éstos alzaban hacia él sus rostros con aquella fe y aquella confianza que expresaban los de las representaciones del divino Amigo de los niños (...). En el lugar de la casa donde antes solía estar el "rinconcito de Dios", donde acostumbraban a orar sus moradores, se instaló otro "rincón de Dios" en el que aparecía, junto con la cruz gamada, el retrato de Hitler (...). En las escuelas cristianas ocupó ese mismo retrato el lugar que antes había ocupado la cruz (...). En cierta gran ciudad, en una capilla confiada a los "cristianos alemanes" se alzaba el retrato

> del Führer sobre el altar mismo. El católico tardó en percatarse de que el "Heil, Hitler!" pretendía suplantar como saludo al tradicional "Alabado sea Jesucristo". No sólo se deseaba salvación, *Heil,* a Hitler, sino que además se deseaba, para aquel a quien se saludaba, que la salvación de Hitler descendiera sobre él (...). Y sucedió más todavía. Se enseñó a los niños a rezar a Hitler. La oración es sobradamente conocida, pero merece ser copiada aquí en todo su cinismo: "Juntar las manecitas, inclinar la cabecita, / pensar con devoción en el Führer / que nos da trabajo y pan / y nos libra de toda miseria"» [53].

Pues bien, igual que en los tiempos de los Césares, también ahora la oposición al absolutismo del Führer se hizo, como decíamos, en nombre de que sólo Dios es Dios. «La verdad de que Dios es uno —escribió Karl Barth— hará fracasar al III Reich de Adolf Hitler» [54]. Y, de hecho, la Iglesia Confesante *(Bekennende Kirche)* se opuso al nazismo, fundamentalmente, en virtud del principio de que nadie distinto de Dios puede pretender absolutar de tal modo su autoridad. La segunda declaración del Sínodo de Barmen, que se celebró los días 29-31 de mayo de 1934 con asistencia de 139 delegados de 18 iglesias reformadas, decía así:

> «La Escritura nos dice que el Estado, en este mundo todavía no redimido en el que también se encuentra la Iglesia, tiene la tarea, según la ordenación divina, de velar por el derecho y la paz (...). La Iglesia recuerda el Reino de Dios, el mandamiento y justicia de Dios y, con ello, la responsabilidad de gobernantes y gobernados (...).
>
> Condenamos la falsa doctrina según la cual el Estado podría y debería, sobrepasando su misión

---

[53] GUARDINI, R., *El Mesianismo en el mito, la revolución y la política,* Madrid, 1948, pp. 144-149.

[54] BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik* II/1, München, 1942, pp. 499 y ss.

particular, convertirse en el orden único y total de la vida humana» [55].

También cuando Pío XI condenó el nazismo, el 14 de marzo de 1937, lo hizo afirmando que «ha divinizado al Estado con culto idolátrico» [56] (de manera similar a como seis años antes había condenado al fascismo italiano por estar construido sobre «una verdadera y propia estatolatría pagana») [57].

No pensemos que el caso de Hitler es único. También el marxismo ha llegado a ser en muchos lugares una cripto-religión:

> «La doctrina marxista-leninista, convertida bajo Stalin en una ideología normativa de Estado, revela sin duda, desde un punto de vista fenomenológico, muchas semejanzas con una Iglesia. Las solemnes procesiones con los cuadros de los "clásicos" (Marx, Engels, Lenin y, hasta 1956, Stalin), la sustitución del rincón de los iconos por un "rincón rojo", el papel del Comité Central como un colegio cardenalicio, las sesiones del partido como concilios, el secretario general y "gran jefe" como una especie de papa, incluso la doble función de jefe de gobierno de la Unión Soviética y de cabeza de la federación mundial de partidos comunistas (...). Se dice que la doctrina debe "conservarse pura". A una teoría científica nunca se le puede aplicar esta expresión: es posible desarrollarla, someterla a nuevas revisiones, etcétera, pero nunca conservar "su pureza". El trato dado a los "disidentes" corresponde a la persecución de herejes en la historia de la Iglesia, etc.» [58].

---

[55] VALL, H., *Iglesias e ideología nazi. El Sínodo de Barmen (1934),* Salamanca, 1976, pp. 341-342.

[56] PÍO, *Mit Brennender Sorge,* 12 (en *Doctrina Pontificia,* t 2, Madrid, 1958, pp. 648-649). Sobre la actitud de la Iglesia Católica frente al nacionalsocialismo, cfr. LEWY, G., *La Iglesia Católica y la Alemania nazi,* México, 1965.

[57] PÍO XI, *Non abbiamo bisogno,* 51 (*Ibídem,* p. 595).

[58] FETSCHER, I., «La ideología socialista, ¿una religión de Estado?»: *Concilium* 125 (1977) 243.

Algo parecido podríamos decir de China, donde, sobre todo los campesinos, «atribuyen poderes poco menos que milagrosos al Libro Rojo de Mao. Visitantes extranjeros quedan pasmados ante la perfecta sinceridad con que algunos enfermos dicen haber mejorado de sus dolencias después de haberlo leído» [59].

Parece, pues, que no resulta superfluo, en pleno siglo XX, el mensaje de los Padres Conciliares a los gobernantes:

> «Honramos vuestra autoridad y vuestra soberanía, respetamos vuestra función, reconocemos vuestras leyes justas, estimamos a los que las hacen y a los que las aplican. Pero tenemos una palabra sacrosanta que deciros. Hela aquí: sólo Dios es grande» [60].

El Reinado de Dios favorece la conciencia democrática

Según lo que acabamos de ver, ningún hombre puede pretender ser soberano de los demás, porque ello equivaldría a usurpar el lugar de Dios. Jesús decía que todos nosotros somos por naturaleza iguales y no debemos dejar que nadie nos llame «padre», ni «maestro», ni «señor»:

> «No os dejéis llamar "Rabbí", porque uno solo es vuestro Maestro: y vosotros sois todos hermanos. Ni llaméis a nadie "Padre" vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo. Ni tampoco os dejés llamar "Señores", porque uno solo es vuestro Señor: el Cristo» (Mt 23, 8-10).

Como dice Bonnard, comentando esta perícopa, el autoritarismo no es un defecto de carácter, sino una usur-

---

[59] MONTENEGRO, W., *Introducción a las doctrinas político-económicas,* México, [2]1976, p. 194.
[60] CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones, Legislación postconciliar,* Madrid, [7]1970, p. 838.

pación de los derechos de Dios [61]. Pues bien, fácilmente se ve que en el gobierno democrático es donde los gobernantes menos usurpan los derechos de Dios. Al considerar al primer ministro como un «funcionario» a quien el pueblo encomienda temporalmente la función de gobernar, las democracias son profundamente iconoclastas: ni acuñan medallas, ni levantan monumentos, ni ponen la cabeza del gobernante en sus monedas.

Y es que, como hace notar Hans Kelsen, en la democracia no hay lugar para los «padres»:

> «Por su misma esencia, la democracia es una sociedad que no reconoce padre —la paternidad es el modelo y la experiencia primaria de la autoridad—; aspira a ser en lo posible una sociedad de colaboración entre iguales (...). De aquí el sentido, mucho más profundo de lo que se piensa, que para la democracia tiene el lema de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad» [62].

Así pues, parece que en el principio de que sólo Dios es el único Rey y Señor absoluto deberíamos ver una invitación a rechazar —de tejas abajo— las formas de gobierno absolutistas y a optar por las democráticas.

Sin embargo, Erich Fromm objeta que, según sea la idea que los hombres se hagan de Dios, la aceptación de su soberanía puede servir para eso o para lo contrario:

---

[61] BONNARD, P., *Evangelio según San Mateo,* Madrid, ^{2}1983, p. 502.

[62] KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia,* Madrid, 1977, p. 147. Merece la pena llamar la atención sobre el hecho de que, siendo Kelsen el más notable representante actual del positivismo jurídico, no sólo niega a cualquier hombre el derecho a ser reconocido como «padre», sino que tampoco reconoce ninguna autoridad a Dios, ni al derecho natural, con lo cual abre la posibilidad de que el pueblo legitime jurídicamente los disvalores. Cfr. la interesante crítica de POGGI, A., «Sul pensiero giuridico-politico di Hans Kensen», en *Atti dell' Academia Ligure,* Gênes, 1958, pp. 161-238.

para «ir acostumbrando» a la sumisión ciega frente a reyes y señores.

Refiriéndose, en efecto, a la doctrina calvinista, según la cual Dios predestinó a unos hombres a salvarse y a otros a condenarse, «porque le agradó mostrar de esa manera su poder ilimitado», escribe:

> «Una vez que el hombre estuvo dispuesto a reducirse tan sólo a un medio para la gloria de un Dios que no representaba ni la justicia ni el amor, ya estaba suficientemente preparado para aceptar la función de sirviente de la máquina económica y, con el tiempo, la de sirviente de algún *Führer*» [63].

A la vista de la observación del psicólogo germano-estadounidense, es necesario continuar nuestro análisis. Ya decíamos en el segundo capítulo que —teóricamente al menos— el círculo hermenéutico se desarrolla en una espiral interminable. Vamos a preguntar a la Escritura cómo son las relaciones que establece Dios con los hombres que aceptan su soberanía.

La estadística de Joachim Jeremias nos aporta un primer dato significativo:

> «En los evangelios, el término "Padre" aparece más de 170 veces en labios de Jesús en relación con Dios. A primera vista no cabe ninguna duda de este hecho: "Padre" era, sencillamente, el título que Jesús daba a Dios» [64].

Cuando los discípulos pidieron al Maestro una forma de rezar que les caracterizara frente a los demás (Lc 1, 1), les autorizó a invocar *también ellos* a Dios como *abbá*, haciéndoles participar así de su propia comunión con Dios

---

[63] FROMM, E., *El miedo a la libertad,* Barcelona, [6]1982, p. 135.
[64] JEREMIAS, J., *Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento,* Salamanca, 1981, p. 37.

(cfr. Rom 8, 15; Gal 4, 6). La liturgia —asombrada por la grandeza del regalo— ha preludiado siempre la oración dominical con un «nos atrevemos a decir...».

Jesús parece reservar la expresión «Padre» para los discípulos, lo cual querría decir que «la paternidad de Dios se da tan sólo en la esfera de la *basileía* (...). Unicamente el que pertenece al Reino puede llamar *Abbá* a Dios» [65].

Con esto tenemos la respuesta que íbamos buscando. Como afirma Moltmann, en el Reino de Dios «los esclavos del Señor pasan a ser los *hijos del Padre*» [66]. En este Reino no se pide sumisión, sino amor y participación libre: «Para ser libres, dice Pablo, nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes, y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud» (Gal 5, 1) [67].

---

[65] JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento,* Salamanca, [3]1977, p. 213. Véanse las reflexiones que dedica PANNENBERG, W. (*Fundamentos de Cristología,* Salamanca, 1974, pp. 284-291) a la relación entre Reino y paternidad de Dios.

[66] MOLTMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios,* Salamanca, 1983, p. 236.

[67] Cfr. BOMMER, J., *Ley y Libertad,* Barcelona, 1970; BONNIN, E., *La libertad de los hijos de Dios,* Estella, 1970; BOVER, J. M., «La Epístola a los Gálatas "Carta Magna" de la libertad cristiana»: *Estudios Eclesiásticos* 5 (1926) 44-59, 187-194, 297-310 y 362-372; BULTMANN, R., «Gracia y Libertad», en *Creer y comprender,* t. 2, Madrid, 1976, pp. 127-136; CAMBIER, J., «La liberté chrétienne dans le Nouveau Testament»: *Biblica* 48 (1967) 116-127; COMBLIN, J., *La libertad cristiana,* Santander, 1979; KÄSEMANN, E., *La llamada de la libertad,* Salamanca, 1974; LUTERO, M., *Tractatus de libertate christiana,* WA 7, 49-73 (hay traducción castellana: *Obras de Martín Lutero,* t. 1, Buenos Aires, 1967, pp. 149-167); LYONNET, S., «Libertad cristiana y ley del Espíritu según San Pablo», en (POTTERIE, I., y LYONNET, S.). *La vida según el Espíritu,* Salamanca, [2]1967, pp. 175-202; IDEM, *San Pablo. Libertad y Ley Nueva,* Salamanca, [2]1967; IDEM, *El amor, plenitud de la Ley,* Salamanca, 1981; MOUROUX, J., *La liberté chrétienne,* París, 1966; PASTOR, F., *La libertad en la Carta a los Gálatas,* Madrid, 1977; NIEDERWIMMER, K., *Der Begriff der Freiheit im NT,* Berlín, 1966; SCHNACKENBURG, R., «Libertad cristiana según San Pablo», en *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento,* Estella,

Parece, pues, que no tenemos que vérnoslas en absoluto con ese Dios arbitrario que —con razón o sin ella— Erich Fromm atribuye al calvinismo. Quien haya comprendido esa dimensión tan nuclear de la fe cristiana que es la libertad de los hijos de Dios, no podrá entender nunca que los gobernantes adopten formas despóticas, puesto que ni siquiera el único que por naturaleza es «padre», «maestro» y «señor» las adopta:

> «Los reyes de las naciones las dominan como señores absolutos [68] (...), pero no así entre vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el más joven, y el que gobierna como el que sirve (...), pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22, 25-27 y par.).

Ahora sí que estamos en condiciones de afirmar que la democracia —con su doble principio de que nadie es gobernante por naturaleza y de que el poder de los gobernantes tiene que ser limitado— parece la forma política más acorde con la Soberanía única de Dios.

Doctrina política de la Escolástica española

Dijimos en el capítulo segundo que, como teólogos católicos que somos, no tendríamos en cuenta solamente la Palabra original de la Escritura, sino también el sentido que esa misma Palabra ha ido desarrollando a lo largo de

---

²1973, pp. 235-253; SOHNGEN, G., *La Ley y el Evangelio,* Barcelona, 1966; SPICQ, C., *Caridad y libertad según el Nuevo Testamento,* Barcelona, 1964; WEISS, J., *Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus,* Göttingen, 1902.

[68] Seguramente, el verbo que emplea Lucas —*Kyrioô*— es intencionado, porque, según el Nuevo Testamento, no hay, como hemos visto, nada más que un único *Kyrios*; de modo que podría quizá traducirse así: «Los que gobiernan se endiosan» (cfr. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La Teología de cada día,* Salamanca, 1976, p. 364.

los siglos y nos ha sido conservado en la tradición de la Iglesia.

En consecuencia, deberíamos indagar ahora si nuestra rica tradición está de acuerdo con la conclusión que acabamos de enunciar; pero, ante la imposibilidad de realizar aquí un recorrido exhaustivo, vamos a elegir únicamente el período en que fue más rica la reflexión sobre las formas de gobierno: la segunda escolástica, también llamada «escolástica española».

Por lo que a nosotros nos interesa, podríamos resumir su enseñanza en las siete tesis siguientes:

1. *Por naturaleza, todos los hombres son iguales;* nadie tiene jurisdicción sobre los demás:

> «El hombre, hecho a imagen de Dios, fue creado independiente y sometido únicamente a Dios y, por consiguiente, no parece que justamente pueda ser reducido a la servidumbre o sujeción de ningún otro hombre; luego un hombre no puede justamente ser forzado a reconocer a otro como príncipe y señor temporal, y, en consecuencia, la autoridad política que usurpa ese señorío no es legítima ni viene de Dios»[69].

2. La soberanía no corresponde, por tanto, al rey; *la República entera es sujeto de la soberanía:*

> «De Dios tiene la República este poder. Y la causa material en la que dicho poder reside es, por derecho natural y divino, la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma»[70].

---

[69] SUÁREZ, F., *Defensa de la Fe,* lib. III, cap. 1, núm. 2 (Madrid, 1970, t. 2, p. 214). Cfr. también: IDEM, *Las Leyes,* lib. III, cap. 1, núm. 1 (Madrid, 1967, t. 2, p. 197); IDEM, *De Opere sex dierum,* V, 5, 10; SALON, B., *De Iustitia,* quaest, 62, 4, 6.

[70] VITORIA, F., *De la potestad civil,* 7 (*Relecciones Teológicas,* Madrid, 1960, p. 159). Cfr. también SUÁREZ, F., *Las Leyes,* lib. III, cap. 2, núm. 3 (ed. cit., pp. 201-202).

3. No obstante, por razones de eficacia, la República puede y debe *elegir* a alguien y encomendarle la tarea de gobernar:

> «La potestad temporal y civil jurisdicción suprema reside toda entera en la misma república y, por tanto, aquél será príncipe temporal y tendrá autoridad sobre todos en el gobierno de la república que haya sido elegido y constituido tal por la misma república, cosa que consta por el derecho de gentes y por la misma razón natural»[71].

4. Siendo los gobernantes delegados del pueblo, su poder llega únicamente hasta donde el pueblo mismo decida:

> «El poder del Estado lo tienen los gobernantes por concesión voluntaria del pueblo. Por tanto, podrá ser mayor o menor en los distintos Estados; y no es mayor el que tienen los gobernantes que el que les ha concedido el pueblo. Antes bien, si los gobernantes lo amplían usurpando mayores facultades, degeneraría en tiranía»[72].

5. Debe ser un poder limitado por las leyes, y no tiene por qué ser vitalicio:

> «Este poder no es del Jefe del Estado, sino de la ley (...). Por tanto, los ciudadanos no están propia-

---

[71] COVARRUBIAS, D. de, *Practicarum Quaestionum Liber,* cap. 1, núm. 2 (IDEM, *Textos jurídico-políticos,* Madrid, 1957, p. 248). Cfr. también SUÁREZ, F., *Defensa de la Fe,* lib. III, cap. 1, núm. 9 y 10 (ed. cit., pp. 219-220); IDEM, *Las Leyes,* lib. III, cap. 3, núm. 7 (ed. cit., p. 205).

[72] MOLINA, L. de, *Los seis libros de la justicia y el derecho,* trat. 2, disp. 26, núm. 4 (Madrid, 1942, p. 383). Cfr. también MARIANA, J. de, *La dignidad real y la educación del rey,* lib. 1, cap. 9 (Madrid, 1981, pp. 108-109); SUÁREZ, F., *Defensa de la fe,* lib. III, cap. 2, núm. 18 (ed. cit., p. 223) y cap. 3, núm. 13 (p. 228).

mente bajo el poder del otro ciudadano, sino bajo el poder de la ley»[73].

«Incluso podría también elegirse rey para un tiempo limitado (...), pues esto no es contrario a la naturaleza de la cosa»[74].

6. El pueblo, que nunca renuncia totalmente a sus derechos, debe ejercer un control sobre los gobernantes y puede incluso hacerlos dimitir:

> El pueblo «puede cambiar sus propios gobernantes, pues, siendo libre y habiendo constituido el régimen político para su propio bienestar, se considera que jamás abdicó de sus derechos, de forma que ya él no pueda ni siquiera cuidarse de sus propios intereses. Por esto se considera siempre que, en cualquier contrato que hace el pueblo, quedan a salvo la utilidad pública y los deberes para con Dios. Por esta razón, en cualquier tiempo y siempre que se den las causas indicadas, puede con todo derecho el pueblo obligar a dimitir de sus cargos a tiranos perversos y a los gobernantes que no cumplen lo pactado»[75].

7. En resumen, que los gobernantes nunca pueden esperar de los ciudadanos una sumisión absoluta, porque ésta sólo corresponde a Dios:

> «El príncipe político en su grado es rey, legislador y señor, pero de una manera muy diversa e inferior a como lo es Dios»[76].

---

[73] CASAS, B. de las, *Erudita,* II, 5, 4.

[74] SUÁREZ, *Defensa de la Fe,* lib. III, cap. 2, núm. 18 (ed. cit., p. 223).

[75] ROA DÁVILA, J., *De Regnorum Iustitia,* parte I, cap. 2, núm. 1 (Madrid, 1970, p. 10). Cfr. también AZPILCUETA, M. de, *De Iudiciis,* not. III, núm. 119 y 166; AZOR, J. de, *Institutionum moralium,* parte II, lib. 11, cap. 5 (Lugduni, 1610, p. 1232).

[76] SUÁREZ, F., *Defensa de la Fe,* lib. III, cap. 1, núm. 8 (ed. cit., p. 217).

El origen del poder en Rom 13, 1-7

Todo lo visto hasta aquí parece indicar que el ascenso de la conciencia democrática podría ser un signo de los tiempos. Pero no hemos olvidado que la perícopa de Rom 13, 1-7 sirvió durante varios siglos para fundamentar el derecho divino de los reyes [77]. Antes, por tanto, de elevar a conclusiones definitivas lo que acabamos de decir, vamos a estudiar dicho texto.

Rom 13, 1-7 tiene, sin duda, una importancia excepcional, porque es el pasaje más largo y más denso de todo el Nuevo Testamento sobre las relaciones del cristiano con el poder político.

Las interpretaciones sobre dicho pasaje paulino son tan diversas e incompatibles entre sí que Fritzhermann Keienburg termina su tesis doctoral [78] sobre la historia de la exégesis de dicha perícopa diciendo que «queda la impresión de una multitud desconcertante de opiniones». A idéntica conclusión llegan Karl Hermann Schelkle, que ha estudiado la exégesis patrística [79], y Ernst Käsemann, que ha hecho lo mismo con la del siglo XX [80].

El verso 1, con su terminante formulación, es, para nuestro tema, el más importante (y también —¿por qué no

---

[77] Véase, por ejemplo, BODINO, *Los seis libros de la República,* lib. I, cap. 10, Madrid, 1973, p. 65; FILMER, R., *Patriarca, o el poder natural de los reyes,* Madrid, 1966, pp. 59-61; GARDINER, S., *On True Obedience,* 63; JUAN DE PARÍS, *De Potestate Regia et Papalia,* cap. 11 (ed. de J. Leclercq, París, 1942); WYCLIFFE, J., *De Officio Regis* (ed. de la Wycliffe Society, p. 67)...

[78] KEIENBURG, F., *Die Geschichte der Auslegung von Römer 13, 1-7,* Gelsenkirchen, 1956.

[79] SCHELKLE, K. H., «Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm. 13, 1-7»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 44 (1952-1953) 223-236.

[80] KÄSEMANN, E., «Römer 13, 1-7 in unserer Generation»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56 (1959) 316-376. En un artículo posterior expuso su propia exégesis: «Puntos fundamentales para la interpretación de Rom 13», en *Ensayos Exegéticos,* Salamanca, 1978, pp. 29-50.

decirlo?— el más incómodo): «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas».

Sin embargo, por incómodo que resulte, tenemos que cargar con él; los manuscritos más antiguos testimonian a favor de su autenticidad, y no parece posible traducirlo de otra manera: *Exousíai* —en efecto— sólo puede significar *autoridades* o *magistrados*. *Hypotássein* significa *someterse totalmente,* y se emplea tanto para las sumisiones provocadas mediante la fuerza (cfr. Lc 10, 17; Rom 8, 7; 1 Cor 15, 27) como para las que son fruto del amor (cfr. Lc 2, 51; 1 Cor 16, 16; Ef 5, 21-24). La preposición "por" (*hypó*) indica cuál es la causa eficiente de la acción expresada por los verbos «existen» y «han sido constituidas».

Podemos suponer que Pablo quiere tomar posición frente a las dos teorías del poder que coexistían en Roma cuando él escribe:

a) Según la primitiva *doctrina imperial romana,* Dios sería totalmente ajeno a la autoridad civil, la cual procedería exclusivamente de la voluntad del pueblo.

Ulpiano, por ejemplo, afirmaba que la voluntad del emperador tiene fuerza de ley, debido a que el pueblo, en virtud de la *Lex Regia,* le transmite todo su *imperium* y toda su *potestas: utpote cum lege regia populus in eum omne suum imperium et potestatem conferat* [81].

b) En tiempos de César y Marco Antonio fue introduciéndose en Roma la ideología de la *monarquía helenista,* según la cual los reyes eran de condición divina. Los emperadores vieron con simpatía esa invasión de ideas helenistas y, como vimos anteriormente, «se dejaron divinizar».

---

[81] *Inst.,* I, o *Dig.,* I, IV, pr. En términos casi idénticos se expresa el Código de Justitiano: *Lege antiqua qua regia nuncupabatur, omne ius omnisque potestas populi romani in imperatoriam translata sunt potestatem* (I, 17, 17).

Pues bien, parece como si Pablo se quisiera situar entre ambas teorías: Ni la autoridad política es ajena a Dios ni puede pretender equipararse a Él. Más adelante precisaremos algo más la idea.

Dado que el pasaje no se dirige a los magistrados, sino a los ciudadanos, sólo explicita las obligaciones de éstos. Sin embargo, permite adivinar la misión que Pablo atribuía a las autoridades: el poder civil debe animar al bien mediante la concesión de distinciones (v. 3 b: «obra el bien y obtendrás de ella elogios») y castigar el mal, para lo cual dispone de medios coercitivos (v. 4 b: «si obras el mal, teme, pues no en vano lleva espada»).

Dado que San Pablo habla de un poder político que en su tiempo no era cristiano (el Imperio romano), es obvio que el «bien» y el «mal» no pueden determinarse desde la moral cristiana. Tal vez el pasaje más esclarecedor sobre las nociones de bien y mal en Rom es Rom 1, 18—2, 11 (sobre todo 2, 5-10). El mal sería lo que hoy llamamos violación de la ley natural, cognoscible incluso por los gentiles. El bien, en consecuencia, sería la observancia de esta ley. Así pues, la autoridad no es enteramente libre en el ejercicio de sus funciones: debe someterse a una norma legal que la rebasa.

¿Y qué ocurre cuando la autoridad no respeta esas normas; cuando ha accedido al poder por medios ilegítimos y/o es infiel a su misión? Ciertamente, Pablo no pretende plantear aquí ese problema. El da por supuesto que la autoridad ha sido establecida por Dios, que fomenta el bien, y que es obligación de conciencia someterse a ella. Johannes Weiss pensaba —y detrás de él lo han repetido otros muchos exegetas— que Pablo escribe antes de la primera persecución organizada (esto es verdad) y bajo la impresión de los buenos recuerdos dejados por las intervenciones de los funcionarios imperiales (cfr. Hech 16, 35-39; 19, 31; 22, 25-29; 25, 10-12.25; 26, 32; 28, 18). San Pablo compartiría los sentimientos de las provincias ro-

manas que veían en el Imperio la salvaguarda de la paz [82].

Sin embargo, si el Apóstol podía guardar buenos recuerdos de la administración imperial, también guardaba otros que nada tenían de agradables (cfr. Hech 16, 22-24; 2 Cor 11, 23-33), y nunca olvidó que el Señor fue crucificado por un procurador romano (cfr. Hech 13, 28).

Sea como sea, el hecho es que Pablo, en Rom 13, ofrece una visión idealizada de la autoridad. Esa doctrina, sin duda, debe complementarse con las doctrinas elaboradas desde otros *Sitz im Leben* distintos, porque, como recuerda Oscar Cullmann, «la fuente fundamental de todas las interpretaciones falsas de la Biblia y de toda herejía es siempre el aislamiento y absolutización de un pasaje concreto» [83].

Perspectivas diferentes pueden encontrarse, por ejemplo, en 1 Cor 6, 1-8 (todavía dentro del mismo *corpus paulino),* donde pide el Apóstol a los corintios que se abstengan de demandar justicia ante los *injustos*; y más todavía, Ap 13, donde el Estado aparece como un agente de Satanás.

Efectivamente, la situación ha cambiado mucho entre Rom 13 y Ap 13; ahora se trata de un Estado totalitario donde se dan las apoteosis de los emperadores que ya conocemos y la persecución de los cristianos. En consecuencia, no se atribuye ya a Dios, sino a Satanás («el dragón»), el origen de la autoridad del Estado («la Bestia»), que abusa de su poder.

Como dice Schnackenburg [84], la doctrina del Nuevo Testamento sobre el Estado debe confrontar dialécticamente ambos textos, que no son dos imágenes inconciliables, sino el anverso y el reverso de la misma moneda. En

---

82 WEISS, J., *Das Urchristentum,* Göttingen, 1917, p. 461.

83 CULLMANN, O., *El Estado en el Nuevo Testamento,* Madrid, 1966, p. 71.

84 SCHNACKENBURG, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento,* Madrid, 1965, pp. 199-200.

el punto de intersección de ambas visiones del Estado —una de las cuales converge hacia Dios y la otra hacia Satanás— está la intimación de Jesús: «Lo del César, devolvédselo al César, y lo de Dios a Dios» (Mc 12, 17). Es decir, debe darse al Estado lealmente todo lo que sea necesario para su existencia, pero negarle lo que traspasa sus límites.

¿Qué decir, entonces, de la tajante afirmación de que «no hay autoridad que no provenga de Dios»? San Juan Crisóstomo, comparando el poder político al matrimonio, ofreció una respuesta que se ha hecho famosa: el matrimonio —dice— ha sido instituido por Dios; sin embargo, «no es el Señor quien casa tal hombre con tal mujer, porque vemos a menudo matrimonios mal avenidos que no son conformes a las leyes del matrimonio, y no debemos atribuirlos a Dios». Igualmente, «el Apóstol no dice que no haya príncipe que no venga de Dios, sino que habla de la institución misma» [85].

Desde luego, esa solución desborda el pensamiento paulino, o al menos el de la carta a los romanos, puesto que Pablo afirma que las autoridades —y precisamente «las que existen» (Rom 13, 1)— han sido establecidas por Dios; pero expresa muy bien la dialéctica que hemos visto entre Rom 13 y Ap 13. Por eso llegó a ser la doctrina de la Iglesia. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, recordando el oráculo de Oseas 8, 4 («Han puesto reyes sin contar conmigo, han puesto príncipes sin saberlo yo»), afirma que el poder, en cuanto a la potencia misma (*quantum ad ipsam potestatem*), viene de Dios; en cuanto a la manera de llegar al poder, puede venir o no de Dios; y puede decirse lo mismo en cuanto al uso que de él se hace [86].

El Magisterio de la Iglesia ha hecho suya la interpretación que aquí hemos ofrecido:

---

[85] JUAN CRISOSTOMO, *Sobre la Epístola a los Romanos*, c. 13, vv. 1-2, *Homilía* 23, 1; PG 60, 615.

[86] TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la Epístola a los Romanos*, lect. XIII, 1, núm. 1.022.

«Del hecho de que la autoridad proviene de dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad» [87].

«La comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre decisión de los ciudadanos» [88].

Precisamente la distinción entre el principio de autoridad y el ejercicio concreto de la misma es lo que permitió a los teólogos elaborar una doctrina sobre la insurrección legítima [89] que ha sido asumida por la Iglesia [90].

Podemos concluir, pues, que la famosa perícopa de Rom 13, 1-7 —a pesar de que durante varios siglos se utilizó para legitimar el derecho divino de los reyes y el absolutismo monárquico— nada dice contra las conclusiones a las que habíamos llegado: la conciencia democrática reúne condiciones para ser un «signo de los tiempos» en el sentido fuerte de la expresión.

En consecuencia, vamos a dar ya el último paso: investigar si existe o no sensibilidad entre nuestros contemporáneos para captar ese signo.

TERCER MOMENTO: REFERENCIA DEL SIGNO A SUS DESTINATARIOS

La implantación de la democracia y la lucha contra la

---

[87] JUAN XXIII, *Pacem in Terris,* 52 (*Nueve grandes mensajes,* Madrid, 1986, p. 225).

[88] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes,* 74 c.

[89] Cfr., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* 2-2, q. 42, a. 2; Madrid, t. 7, 1959, pp. 1.092-1.093.

[90] Cfr. VATICANO II, *Gaudium et Spes,* 74 e; *Dignitatis humanae,* 11 b; PABLO VI, *Populorum Progressio,* 31.

pobreza tienen algo en común. Con ambas se persigue el reconocimiento de los derechos —políticos en un caso, económicos en el otro— de los últimos de la sociedad. Chesterton acertó a verlo muy bien:

> «Hasta el mecanismo del voto resulta profundamente cristiano en este sentido práctico: es un ensayo para conocer la opinión de los hombres modestos, que de otro modo nunca se ofrecerían a manifestarla. Es una especie de aventura mística, y consiste en fiarse de los que no fían en sí mismos, cosa característica del Cristianismo. (...) Hay mucho de psicología cristiana en requerir la opinión de la gente oscura antes de dejarse seducir por la de la gente principal, que sería lo más fácil. (...) Consiste en alentar a los humildes, en decir a los modestos: "Amigo mío, levántate"» [91].

Es de temer, por tanto, que los mismos espíritus aristocráticos que se opusieron entonces a la lucha contra la pobreza escupan ahora sobre la democracia:

> «Volví la espalda a los gobernantes al comprobar lo que ahora llaman gobernar: ¡regateo por el poder con la chusma! (...) Han pasado los días de los reyes: lo que hoy día se llama pueblo no es digno de tener reyes» [92].

Ese desprecio de la democracia —que, por cierto, es hoy bastante minoritario [93]— claramente parece ser expresión de «la verdad aprisionada por la injusticia», y se contestaría recurriendo, como hicimos en el capítulo ante-

---

[91] CHESTERTON, G. K., *Ortodoxia* (en sus *Obras completas,* t. 1, Barcelona, [2]1967, pp. 629-630).

[92] NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra* (en sus *Obras completas,* t. 3, Buenos Aires, 1970, pp. 427 y 531).

[93] Véase todavía, como ejemplo de la misma, el siguiente libro publicado por la Editorial Fuerza Nueva: HAUPT, J., *Proceso a la democracia,* Madrid, 1973.

rior, a la «Teoría de la Justicia» de John Rawls. Ahorro, pues, al lector la repetición.

Pero existe también una crítica más profunda contra la democracia —procedente en esta ocasión no de la derecha, sino de la izquierda— que la acusa de ser una ideología encubridora de la realidad [94]. Al conceder derechos formales a todos los ciudadanos —dicen—, «olvidando» que sólo algunos disponen de medios económicos para hacerlos efectivos, perpetúa la opresión y, lo que es peor, la disimula.

Habría para llenar toda una estantería de biblioteca con las obras anti-Locke, anti-Montesquieu, anti-Rousseau y anti-Croce en las que los teóricos marxistas les señalan como los ideólogos de la burguesía o los «lacayos» de la clase dominante [95]. En los últimos años, sin embargo, la izquierda misma ve la llamada democracia burguesa con mucha mayor serenidad. En efecto, una de las consecuencias más llamativas de la reacción contra el «socialismo realmente existente» ha consistido en provocar una rehabilitación de las libertades que eran llamadas formales:

> «¿Cuántas veces no se ha acusado de fariseísmo a la Declaración de 1789, que no proclamaba más que los derechos de los ricos? Se necesitaba la revelación de los *gulags* para descubrir que la intangibilidad de la seguridad personal no era un privilegio reservado para aquellos a quienes su situación económica pone a cubierto de la pobreza (...). Las detenciones arbitrarias, la prolongación de la vigilancia sobre las personas, las acusaciones fundadas en causas discutibles, por no mencionar las técnicas utilizadas para

---

[94] Cfr., por ejemplo, MELLA, R., *Contra el Parlamento Burgués,* Bilbao, 1976; MOORE, S., *Crítica de la democracia capitalista,* Madrid, 1974.

[95] Cfr., por ejemplo, ALTHUSSER, L., *Montesquieu: La política y la historia,* Barcelona, [3]1979; GRAMSCI, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,* México, 1975; VOLPE, G. della, *Rousseau y Marx,* Barcelona, 1978.

> obtener confesiones, son todas ellas prácticas que dan nuevo valor al antiguo principio del *habeas corpus*. Era habitual no ver más que hipocresía en la libertad de entrar al país y salir de él, en la medida en que no iba acompañada por los recursos necesarios para ir a pasar un fin de semana en las Bermudas. Hoy se advierte, en cambio, con las residencias forzosas, la obligación de notificar los traslados y la prohibición de atravesar las fronteras, que, si es útil poder pagarse viajes, es más fundamental todavía disponer físicamente de la libertad de emprenderlos (...). Dado que se necesitaba dinero para lanzar un periódico, ¿no parecía evidente que únicamente las opiniones ricas tenían la palabra? La lápida de silencio que pesa sobre pueblos enteros, las cazas de brujas organizadas y el conformismo intelectual que imponen los poderes totalitarios (...) hacen parecer irrisorios los reproches que se acostumbraba a formular otrora contra la libertad de opiniones y creencias» [96].

Quizá la mejor prueba del prestigio de que hoy goza la democracia es el hecho de que los mismos regímenes dictatoriales quieren ampararse bajo su nombre —«democracias populares» en los países comunistas, «democracia orgánica» de Franco, etc.—, e incluso se atreven a afirmar que ellos son las verdaderas democracias. Lenin, por ejemplo, con un lenguaje auténticamente orwelliano, dice: «La democracia proletaria es *un millón de veces* más democrática que cualquier democracia burguesa. El Poder soviético es un millón de veces más democrático que la más democrática de las repúblicas burguesas» [97].

---

[96] BURDEAU, G., *El liberalismo político,* Buenos Aires, 1983, p. 193.

[97] LENIN, V. I., *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (en sus *Obras escogidas* [en doce tomos], t. 9, Moscú, 1977, p. 20). Frases similares pudieron escucharse en la España de Franco: «Queremos una democracia, pero en el más exacto sentido de la palabra» (SOLIS, J., *Nuestro pensamiento y nuestras preocupaciones políticas actuales,* Madrid, 1962, p. 13); «Frente a esa falsa democracia, anuladora del

Así pues, también la sensibilidad de los destinatarios nos permite afirmar que el ascenso de la conciencia democrática puede ser considerado como un «signo de los tiempos».

Pero no debemos olvidar demasiado pronto las críticas que hemos escuchado. Al analizar la lucha contra la pobreza, concluíamos que era, sí, un signo de los tiempos, pero que estaba parasitado por algunos antisignos. En este capítulo debemos llegar a la misma conclusión.

Uno de los antisignos nos ha sido mostrado ya por la crítica de la izquierda: las libertades democráticas —aunque valiosas en sí mismas— benefician de forma muy distinta a los ciudadanos ricos y a los pobres. Y eso sólo podrá corregirse cuando se añada a la democracia política una mayor nivelación económica y social (que, como vimos, era otro «signo de los tiempos»).

El segundo antisigno que querríamos mencionar consiste en que las democracias modernas están siempre más o menos inficionadas de cierta mentalidad secularista. «Entre los hombres, nadie es padre, maestro o señor de los demás —decía Jesús—, pero en el cielo sí que hay uno que debe ser reconocido como tal». Las democracias modernas se han quedado tan sólo con la primera parte y, al negar la segunda, hacen posible la legitimación jurídica de los falsos valores:

> «La idea contemporánea de democracia —dice claramente Burdeau— no admite más dueño del poder que el pueblo real (...). Poco importa lo que quiera; basta con que lo quiera (...). La democracia actual aparta toda referencia a los valores eternos al fundar la validez de la ley (...). La voluntad del pueblo no se aprecia ya en términos de filosofía; se pesa según la aritmética. Lo que califica es el número» [98].

---

individuo, oponemos nosotros una democracia orgánica» (FRANCO, F., *Discursos y mensajes del jefe del Estado* [*1951-1954*], Madrid, 1960, p. 496).

[98] BURDEAU, G., *La democracia,* Barcelona, [3]1970, pp. 45-46.

Esto plantea problemas delicados a la conciencia creyente que aquí no podemos tratar [99]. Quede, pues, así la conclusión de este capítulo: *el ascenso de la conciencia democrática es un «signo de los tiempos», pero parasitado, como siempre, por antisignos.*

---

[99] Cfr. GARCÍA GÓMEZ, M., *Moral política en una sociedad pluralista,* Madrid, 1983; LLANO, A., y otros, *Etica y política en la sociedad democrática,* Madrid, 1980; RADER, M., *Etica y democracia,* Estella, 1975; SINGER, P., *Democracia y desobediencia,* Barcelona, 1985; VIDAL, M., *Etica civil y sociedad democrática,* Bilbao, 1984, esp. pp. 11-37.

Capítulo 5

Los progresos de la medicina

Por último, vamos a investigar si los progresos de la medicina podrían ser considerados un «signo de los tiempos», es decir, un signo del Reinado de Dios.

PRIMER MOMENTO: ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DEL PRESUNTO SIGNO

Historia de la medicina

Naturalmente, las enfermedades han amenazado siempre a la humanidad: los paleontólogos han descubierto bacterias fosilizadas con una antigüedad superior a los 500 millones de años; ya en los escasos restos existentes del hombre de Neanderthal han podido detectarse lesiones y traumatismos; los restos —mucho más abundantes— del Neolítico han puesto de relieve la existencia de procesos tumorales y tuberculosis cerebral, etc.

Así pues, siempre hubo enfermos. En cambio, no siempre hubo médicos (al menos en el sentido científico que hoy asignamos a esa palabra). Vamos a recordar a grandes rasgos la historia de la Medicina [1].

---

[1] La bibliografía sobre historia de la medicina es muy abundante. Véase, entre otros: ACKERKNECHT, E. H., *A Short History of Medici-*

1.ª Etapa: La medicina sagrada

Durante mucho tiempo, y en las más diferentes culturas (Grecia, Egipto, Mesopotamia, etc.), los hombres atribuyeron las enfermedades a causas sobrenaturales: o bien se debían a un castigo divino por algún pecado cometido, o bien a la posesión por un espíritu maligno del hombre que había perdido la protección de los dioses. En consecuencia, eran los sacerdotes o los chamanes quienes trataban a los enfermos.

El diagnóstico se orientaba al descubrimiento del pecado concreto que había provocado la enfermedad; y el tratamiento era esencialmente de carácter religioso o mágico: en unos casos, ritos y sacrificios para reconciliar al paciente con la divinidad; en otros, exorcismos para expulsar de su cuerpo a los demonios.

Fueron especialmente famosos en la Antigüedad los

---

ne, New York, 1955; Bishop, W. J., *Cirugía histórica,* Barcelona, 1963; Boruget, P., y Blouin, Cl. B., *Histoire de la Médecine depuis 1940,* París, 1983; Bullough, V. L., *The Development of Medicine as a Profession,* Basilea, 1966; Castiglioni, A., *Historia de la Medicina,* Barcelona, 1941; Diepgen, P., *Historia de la Medicina,* Barcelona, [2]1932; Edelstein, L., *Ancient Medicine,* Baltimore, 1967; Garrison, F. H., *Introduction to the History of Medicine,* Philadelphia, [4]1960; Gil, L., *Therapeia. La Medicina popular en el Mundo Clásico,* Madrid, 1969; Gordon, B. L., *Medieval and Renaissance Medicine,* New York, 1959; Granjel, L. S., *Historia de la Medicina,* Salamanca, [3]1975; Haggard, H. W., *El Médico en la Historia,* Buenos Aires, 1952; Joly, R., *Le Niveau de la Science hippocratique,* París, 1966; Laín Entralgo, P., *La Historia Clínica. Historia y teoría del relato patográfico,* Barcelona, [2]1961; Laín Entralgo, P. (ed.), *Historia Universal de la Medicina* (7 volúmenes), Barcelona, 1972-1974; López Piñero, J. M., *Medicina, Historia, Sociedad,* Barcelona, [3]1973; Major, R. H., *A History of Medicine* (2 vol.), Springfield, 1954; Mettler, C. C., *History of Medicine,* Philadelphia, 1947; Poynter, F. N. L., y Keele, K. D., *A Short History of Medicine,* London, 1961; Riera, J., *Historia, Medicina y Sociedad,* Madrid, 1985; Sigerist, H. E., *A History of Medicine* (2 vol.), New York, 1951-1961; Idem, *Los grandes médicos,* Barcelona, 1949; Singer, Ch., y Underwood, E. A., *Breve historia de la Medicina,* Madrid, 1966; Walsh, J., *Medieval Medicine,* London, 1920.

templos-hospitales dedicados al dios Asclepio, como los erigidos en Epidauro, Cos y Pérgamo. En ellos se practicaba la *incubatio:* el enfermo era introducido por la noche en la parte más sagrada del templo (*abaton*), esperando que Asclepio (o Esculapio, como se le llamó en Roma) se le apareciera en sueños y le curara. En contrapartida, el enfermo debía ofrecer sus dones al templo.

No obstante, con los ritos se mezclaba a menudo cierta empiria consistente en repetir aquellas prácticas que, realizadas la primera vez por casualidad, se comprobó que eran beneficiosas.

2.ª Etapa: La medicina hipocrática

Aunque es difícil precisar el momento del tránsito, podríamos decir que comenzó una nueva etapa con la aparición en el siglo V a. C. del libro «Sobre la Enfermedad Sagrada», uno de los pocos textos del *Corpus Hippocraticum* que seguramente fue escrito de verdad por el Padre de la Medicina [2]. En dicho libro —que, como se sabe, es la primera monografía existente sobre la epilepsia— se afirma que *no existen enfermedades sagradas;* todas son una simple alteración del buen orden de la naturaleza:

> «Me parece que los primeros en sacralizar esa dolencia —escribe Hipócrates— fueron gente como son ahora los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores que se dan aires de ser muy piadosos y de saber de más. Estos, en efecto, tomaron lo divino como abrigo y escudo de su incapacidad, al no tener remedio de que servirse; y, para que no quedara en evidencia que no sabían nada, estimaron sagrada esta afección» [3].

---

[2] *Sobre la Enfermedad Sagrada* (en *Tratados Hipocráticos,* t. 1, Madrid, 1983, pp. 387-421).

[3] *Ibidem,* p. 400.

Así pues, apartándose resueltamente tanto de la empiria como de la magia, la naciente *tékhne iatriké* o «técnica médica» se propondrá someter al enfermo a determinados tratamientos sabiendo con alguna pretensión científica *qué* se hace y *por qué* se hace.

No obstante, cuando los médicos hipocráticos sostenían frente a los magos que la enfermedad no era otra cosa que una alteración del buen orden de la naturaleza, estaban todavía muy lejos de la medicina moderna. Ellos nunca pensaron en estudiar tales alteraciones mediante métodos experimentales, sino que pretendían acceder a ellas a través de sus especulaciones. Especulaciones que, por cierto, hoy nos hacen sonreír: lo mismo Hipócrates (s. V a. C.) que Galeno (s. II d. C.) sostenían que el cuerpo estaba formado por la combinación de cuatro humores de carácter fluido no descomponibles en sustancias más sencillas: sangre, flema, bilis y melancolía. La salud era para ellos un estado de perfecto equilibrio humoral; y la enfermedad —correlativamente— un desequilibrio (*discrasia*) de la normal mezcla humana o, como decía Alcmeón, monarchia.

El hecho es que, a partir del siglo V a C., el *curador* dejó de ser en Grecia un chamán o un sacerdote y empezó a ser un artesano público, un *iatrós,* es decir, un médico (por rudimentarios que fueran todavía sus saberes). Sin embargo, la medicina sagrada conservó su vigencia todavía durante muchos siglos; incluso durante la era cristiana. En Bizancio, por ejemplo, siguieron practicándose los ritos «incubadores» de Asclepio; sólo que, tras una cristianización superficial, los templos se pusieron bajo la advocación de los santos Cosme y Damián, dos médicos siríacos que, tras su martirio, se convirtieron en patronos de la Medicina. El culto a los «Santos Sanadores» (San Roque, San Sebastián, Santa Apolonia, San Blas, etc.) tuvo igualmente una dilatada vigencia temporal que se prolonga hasta nuestros días.

Los «toques reales» fueron otra práctica muy difundi-

da [4], que se explica por el carácter sagrado que, como vimos en el capítulo anterior, se atribuía a los reyes. Una creencia muy extendida entre el pueblo afirmaba que ciertas enfermedades, como el escrofulismo, podían ser curadas por la imposición de manos del monarca; y en consecuencia, numerosos enfermos acudían al rey, en vez de a los médicos. Esta costumbre, que se remonta a la Edad Media, se prolongó hasta el siglo XVII y estuvo especialmente arraigada en Inglaterra y Francia (consta, por ejemplo, que el día de Pascua de 1613 Luis XIII impuso las manos sobre 1.075 enfermos).

3.ª ETAPA: LA MEDICINA MODERNA

Sólo a partir del siglo XVII se impuso en medicina el método experimental. Las enfermedades, decía Thomas Sydenham (1624-1689), «son regularidades de la naturaleza, la cual no se comporta de forma caprichosa ni siquiera cuando enferma». Esta fijeza es en el fondo providencial, porque permite establecer el diagnóstico de la entidad morbosa mediante la observación atenta de muchos casos similares.

Los clínicos empezaron, en consecuencia, a valorar la importancia de los síntomas, a lo que hasta entonces casi no prestaban atención. El dolor se convirtió en una luz roja, y la enfermedad en una avería mecánica que podía ser *verificada mediante mediciones,* con el fin de *clasificarla* en su categoría correspondiente.

Para ello fue necesario, naturalmente, disponer de instrumentos de observación; tarea que, por cierto, hubo que empezar casi desde cero. La Antigüedad no conocía *ningún* aparato para medir los síntomas de la enfermedad; pensemos que el sencillo termómetro sólo logró imponerse hacia 1845, con Wunderlich; apenas unos años después de que Laennec comenzara a usar el estetoscopio, en 1816.

---

[4] Cfr. BLOCH, M., *Les rois thaumaturges,* Strasbourg-París, 1924.

Sin embargo, a partir de entonces los descubrimientos se sucedieron vertiginosamente: las endoscopias surgen nada más iniciarse la segunda mitad del siglo XIX; los rayos X, descubiertos en 1885 por el profesor de física de Würzburg, Wilhelm C. Roentgen, fueron utilizados en la Clínica antes de concluir la centuria. Ya en nuestro siglo se han desarrollado los registros eléctricos (electrocardiograma, electroencefalograma, electromiograma, etc.), el *cateterismo,* la ecografía y, en la última década, el *scanner* o tomografía axial computerizada, que permite ver los detalles anatómicos con tal precisión que algunos lo han llamado *la autopsia en vivo.*

Tras el diagnóstico clínico venía el *tratamiento.* Hoy, acostumbrados por doscientos años de progresos constantes, nos resulta difícil comprender la euforia que tuvieron que sentir aquellos pioneros de la medicina moderna al ver retroceder día a día los que fueron flagelos endémicos de la humanidad. Por ejemplo, Friedrich Loeffler, uno de los colaboradores de Koch, confesó lo siguiente: «Casi a diario nuevos milagros nos sorprendían, produciéndose ante nuestros ojos atónitos».

Elijamos como ejemplo una especialidad cualquiera: la cirugía. Antes del siglo XIX, tenía que limitarse a extraer muelas y pequeños tumores superficiales, o bien a reducir fracturas y luxaciones. El dolor que experimentaban los pacientes, las hemorragias y las inevitables infecciones no permitían llegar más allá.

Todavía en 1839 afirmaba Velpeau que «evitar el dolor en las operaciones quirúrgicas era una quimera»; pero no habían transcurrido diez años desde aquella declaración cuando, el 16 de octubre de 1846, el cirujano Warren operaba un tumor de cuello con anestesia general en el Hospital General de Massachusetts. Los siguientes descubrimientos se sucedieron vertiginosamente: en 1867 Joseph Lister introdujo la antisepsia quirúrgica, que evitaba las infecciones post-operatorias; en 1872 Spencer Wells inventó las pinzas hemostáticas; en 1900 Landsteiner descubrió los grupos sanguíneos e hizo posibles las transfusiones...

El retroceso de la muerte

La confianza de los médicos hipocráticos en las posibilidades de la ciencia estaba limitada por la creencia en lo que llamaban forzosidades inexorables *(anánkai)* en el seno de la naturaleza. Consideraban que ciertas enfermedades eran mortales o incurables por necesidad *(kat'anánken)* y que, frente a ellas, nunca podría nada el arte del médico. Nuestros contemporáneos, por el contrario, borrachos de éxitos, piensan que lo que hoy no es terapéuticamente posible mañana lo será.

Los artistas han dado forma plástica a esos estados de ánimo sucesivos [5]. En los grabados antiguos, la muerte, sosteniendo en la mano el reloj de arena o bien señalando el reloj del campanario, era quien decidía el momento de la partida; y tanto ella como el observador sonreían sarcásticamente cuando la víctima pretendía rechazar al visitante. Por el contrario, los grabados del siglo XVIII muestran al médico apoderándose del reloj e indicándole a la muerte cuándo puede acercarse. Después de la Primera Guerra Mundial aparecerán dibujos más osados todavía, en que se apunta a una proscripción de la muerte, como el que representa a un hombre vestido con la bata blanca y aplastando a un esqueleto sollozante con dos volúmenes del *Lexicon of Therapy* de Marle.

Los estudios sociológicos confirman, si no el desmesurado optimismo de este último grabado, sí al menos el más matizado de los artistas del XVIII. En España, sin ir más lejos, el progreso de todos los indicadores sanitarios

---

[5] Cfr. BALTRUSAITIS, J., *Le Moyen Age fantastique: Antiquités et exotisme dans l'art gothique,* París, 1955; SCOTT WARTHIN, A., «The Physician of the Dance of Death»: *Annals of Medical History* (nueva serie) 2 (1930), 350-371, 453-469, 697-710; y 3 (1931), 75-109, 134-165; BLOCK, W., *Der Arzt und der Tod in Bildern aus sechs Jahrhunderten,* Stuttgart, 1966.

ha sido espectacular en los últimos veinticinco años [6]:

— Nuestra esperanza de vida al nacer, que era en 1960 la más baja de la Europa Comunitaria (69,8 años), ha subido hasta 74 años en 1981, de modo que ya superamos la media europea.

— La tasa de mortalidad infantil ha descendido, entre 1960 y 1980, de 42,18 a 11,1 niños por cada mil nacidos vivos.

— La tasa de mortalidad materna bajó, entre 1960 y 1978, de 65 a 12,1 mujeres por cada 100.000 nacimientos.

— En cuanto a la mortalidad global, en 1979 llegó a ser la más baja de toda la Comunidad Económica Europea (el 7,81 por mil), aunque hay que tener en cuenta que España, junto con Irlanda, tiene una estructura de población más joven que los demás países.

Estos son algunos resultados del progreso de la Medicina. ¿Podrá ser, quizás, un signo de los tiempos? Ya es momento de preguntárselo a la Escritura.

SEGUNDO MOMENTO: ANÁLISIS TEOLÓGICO DEL PRESUNTO SIGNO

El punto de partida para nuestra reflexión teológica van a ser las numerosas curaciones milagrosas que los evangelios atribuyen a Jesús [7].

---

[6] Datos tomados de MARTÍN LÓPEZ, E., y otros, «Seguridad Social, Sanidad y Servicios Sociales en España», en (FUNDACIÓN FOESSA) *Informe sociológico sobre el cambio social en España, 1975-1983*, Madrid, 1983, pp. 901-916.

[7] Cfr., entre otros, GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Salamanca, 1982; KAMPHAUS, F., «Die Wunderberichte der Evangelien»: *Bibel und Leben* 6 (1965), 122-135; LÉON-DUFOUR, X. (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Madrid, 1979; MUSSNER, F., *Los milagros de Jesús*, Estella, 1970; PESCH, R., *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, Friburgo-Basilea-Viena, 1970; RICHARDSON, A., *Las narraciones evangélicas sobre milagros*, Madrid, 1974; VÖGTLE, A., «Los milagros de Jesús en el trasfondo de su época», en SCHULTZ, H. J. (ed.), *Jesús y su tiempo*, Salamanca, 1968, pp. 183-198; WANSBROUGH, H., «Jesus the Wonderworker»: *The Clergy Review* 55 (1970), 859-867.

Como es sabido, después de que durante siglos el racionalismo y los intereses de la apologética no permitieran ver en los milagros otra cosa que una derogación de las leyes de la naturaleza, la teología actual ha redescubierto en ellos su condición de signos, y precisamente signos del Reino de Dios; es decir, «signos de los tiempos» [8]. Como escribe bellamente Louis Monden, para el creyente el milagro es «una invitación escatológica, mensaje del país al que vamos, presencia en el horizonte de los exploradores que traen gruesos racimos de la tierra prometida, recuerdo de que somos en la tierra peregrinos y forasteros. Todo milagro lleva en filigrana el "Ya viene el Esposo"» [9].

Intencionadamente he empleado antes una fórmula poco comprometida —«curaciones milagrosas *que los evangelios atribuyen* a Jesús»—, porque aquí no podemos entrar en la discusión de cuáles son los *ipsissima facta Iesu.* No es, por otra parte, un asunto que nos interese en este momento: lo que necesitamos preguntar al Nuevo Testamento es tan sólo si las curaciones —en el supuesto de darse— serían o no signo del Reino de Dios; no cuántas ni cuáles hizo Jesús [10].

---

[8] Cfr. HARDEN, J. A., «The concept of miracle from St. Augustine to modern apologetics»: *Theological Studies* 15 (1954), 229-257; FRIDRICHSEN, A., *Le problème du miracle dans le christianisme primitif,* Strasbourg, 1925; LEWIS, C. S., *Miracles. A preliminary study,* New York, [9]1969; MICHEL, A., art. «Miracle», en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t. 15, cols. 1798-1859; MONDEN, L., *El milagro, signo de salud,* Barcelona, 1963; RIAZA, J. M., *Azar, ley, milagro,* Madrid, 1964; RODE, F., *Le miracle dans la controverse moderniste,* París, 1965.

[9] MONDEN, L., *El milagro, signo de salud,* p. 97.

[10] A pesar de ello, diremos que, en nuestra opinión, los milagros no son meros adornos accesorios en los relatos evangélicos de los que se podría prescindir sin mayor problema, sino que ocupan un lugar central, lo cual puede comprobarse incluso por su extensión: de los 666 versos del Evangelio de Marcos (hasta 16, 8), 209 tratan directa o indirectamente de milagros. Es legítimo, sin duda, cuestionar exegéticamente cada uno de los relatos particulares, pero no negar la totalidad de los mismos como consecuencia de un *a priori dogmático.* Por

Las curaciones milagrosas de Jesús

Lo primero que vamos a hacer es clasificar los relatos de milagros contenidos en los evangelios, para ver qué lugar ocupan en ellos las curaciones. Helos aquí, numerados del 1 al 32:

Jesús obró cuatro curaciones de ciegos:

1. El de Jericó, común a los tres sinópticos (Mc 10, 46-52; Mt 20, 29-34; Lc 18, 35-43).
2. El de Betsaida, exclusivo de Marcos (8, 22-26).
3. El de nacimiento, exclusivo de Juan (9, 1-41).
4. Los dos invidentes de Cafarnaún, mencionados sólo por Mateo (9, 27-31), y que podría tratarse de una duplicación del episodio de Jericó.

Otras cuatro curaciones de paralíticos:

5. El hombre de la mano seca, común a los tres sinópticos (Mc 3, 1-6; Mt 12, 9-14; Lc 6, 6-11).
6. El paralítico de Cafarnaún, también común (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26).
7. El de la piscina de Siloé, exclusivo de Juan (5, 1-18).

---

importantes que sean las aportaciones de la fe postpascual, de la teología de cada evangelista, de las influencias externas, etc., las narraciones de milagros siguen siendo relatos de unos acontecimientos, y no han brotado de una idea. Creo oportuno recordar aquí el testimonio de quien hizo más que nadie por limpiar de mitos el Nuevo Testamento: «La comunidad cristiana estaba convencida de que Jesús había hecho milagros, y narraba de él multitud de historias maravillosas. La mayoría de estos relatos de milagros que se contienen en los Evangelios son legendarios, o por lo menos tienen adornos legendarios. Pero no cabe la menor duda de que Jesús ha realizado actos que, en su concepto y en el de sus contemporáneos, eran milagros, es decir, que debían explicarse por una causalidad sobrenatural y divina. No cabe duda de que Jesús curó enfermos y expulsó demonios» (BULTMANN, R., *Jesus*, Berlín, 1926, p. 159).

8. La mujer encorvada de la Sinagoga, que aparece sólo en Lucas (13, 10-17).

Cinco curaciones de endemoniados:

9. El de Gerasa (Mc 5, 1-20; Mt 8, 28-34; Lc 8, 26-39).
10. El niño epiléptico (Mc 9, 14-29; Mt 17, 14-21; Lc 9, 37-43).
11. El poseso mudo (Lc 11, 14-15; Mt 12, 22-24), que ha dejado huellas en Mc 3, 23-30.
12. El endemoniado de la Sinagoga de Cafarnaún (Mc 1, 21-28; Lc 4, 31-37).
13. Quizá podría incluirse también en este apartado la alusión general acerca de la Magdalena, «de la que había echado siete demonios» (Mc 16, 9; Lc 8, 1-2).

Dos escenas de curación a distancia (ambas relativas, por cierto, a no judíos):

14. La hija de la mujer cananea (Mc 7, 24-30; Mt 15, 21-28).
15. La del criado del centurión (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10), que, con variantes leves, está también en Juan (4, 46-54).

Dos curaciones de leprosos:

16. Una de ellas común a los tres sinópticos (Mc 1, 40-45; Mt 8, 2-4; Lc 5, 12-16).
17. Y otra —los diez leprosos— exclusiva de Lucas (17, 11-19).

Además hay que reseñar:

18. El sordomudo de la Decápolis (Mc 7, 31-37).
19. La suegra de Pedro (Mc 1, 29-31; Mt 8, 14-15; Lc 4, 38-39).
20. La mujer con flujo de sangre (Mc 5, 25-34; Mt 9, 20-22; Lc 8, 43-48).
21. El hidrópico (Lc 14, 1-6).

22. La reposición de la oreja de Malco (Lc 22, 50-51; cfr. Jn 18, 10-11).

Los evangelios dan cuenta también de *tres resurrecciones:*

23. La hija de Jairo (Mc 5, 22-43; Mt 9, 18-26; Lc 8, 40-56).
24. El hijo de la viuda de Naín (Lc 7, 11-17).
25. Lázaro (Jn 11, 1-44).

Vienen a continuación los *tres milagros de abundancia mesiánica* que ya hemos considerado en el tercer capítulo:

26. La conversión del agua en vino (Jn 2, 1-11).
27. La multiplicación de los panes —el único milagro común a los cuatro evangelistas—, que vamos a considerar como un solo episodio, a pesar de su repetición en Marcos y Mateo: Mc 6, 31-44 (8, 1-10); Mt 14, 13-21 (15, 29-39); Lc 9, 10-17; Jn 6, 1-13.
28. La pesca milagrosa (Lc 5, 4-9).

Por último, quedan *cuatro milagros* que podríamos llamar «*de naturaleza*» (sobre cuya historicidad, por cierto, existen muchas dudas) [11]:

29. La tempestad calmada (Mc 4, 35-41; Mt 8, 23-27; Lc 8, 22-25).
30. El caminar sobre las aguas (Mc 6, 45-52; Mt 14, 22-33; Jn 6, 16-21).
31. La maldición de la higuera (Mc 11, 12-14.20-24; Mt 21, 18-19).
32. Y el extraño episodio de la moneda hallada en el pez (Mt 17, 24-27).

Vemos, pues, que las curaciones de enfermedades representan un elevadísimo porcentaje en los relatos evangélicos de milagros: 25 sobre 32 (decimos 25, y no 20, porque, como vamos a justificar a continuación, las cinco

---

[11] Cfr. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Clamor del Reino,* pp. 141 y 147.

expulsiones de demonios deben incluirse entre las curaciones).

Los demonios de la enfermedad

Es frecuente hablar indistintamente de Satanás (o el Diablo) y de los demonios; sin embargo, se trata de dos figuras muy diferentes, cuya distinción es importante para nuestro tema:

La voz hebrea *satan* (arameo *satanas*) significaba originalmente «acusador» (ante un tribunal) y, por extensión, «enemigo», «adversario». Su misión era vigilar a los hombres para informar de sus malas acciones a Dios. La versión de los LXX tradujo *satan* por *diábolos,* que en el griego clásico significa «calumniador». A partir del libro de Job (1-2), el Diablo no se contentará con vigilar a los hombres, sino que les someterá a diversas pruebas. A él se atribuyen, por tanto, las tentaciones, y se le considera como origen del *mal moral.* De hecho, la Sabiduría de Salomón, el libro más reciente del Antiguo Testamento, acabará identificando al Diablo con la serpiente que tentó a Adán y Eva en el paraíso (Sab 2, 24) [12].

En cambio, *daimon* significa «fantasma» o «espíritu» —no necesariamente malo, pero sí con frecuencia—, y a él no se le responsabiliza del mal moral, como al Diablo, sino de determinados *males físicos.* A los demonios —dice Foerster— se atribuyen «lo que podríamos llamar enfermedades *internas,* es decir, aquéllas cuyas causas naturales *no* eran *perceptibles* al mundo antiguo, en cuanto distinguibles de las heridas externas» [13] (nótese que «internas» no equivale a «psíquicas»; es un término con el que Foerster pretende englobar todas las enfermedades en las que no se aprecia ninguna lesión exterior).

---

[12] Cfr. RAD, G. von, y FOERSTER, W., «Diabolos», en (KITTEL, G., ed.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* t. 2, pp. 69-81.

[13] Cfr. FOERSTER, W., «Daimon», en (KITTEL) *O. c.,* t. 2, pp. 1-21. La frase citada está en la n. 53 de la p. 7.

Es fácil comprobar, en efecto, que aquellas enfermedades en las que resulta externamente perceptible que el cuerpo no está en «buenas condiciones» —como lepra, ceguera, parálisis, malformaciones, hemorragias, fiebres, etcétera— nunca se atribuyen a demonios o espíritus malos. En cambio, aquellas otras enfermedades —como mudez, sordera, epilepsia, locura, etc.— que resultaban inexplicables a los hombres de la Antigüedad, porque no se veía ningún defecto en el cuerpo, eran las que atribuían a los «demonios»: unos seres malignos que se habían introducido dentro de tales personas y les impedían realizar correctamente sus funciones. Incluso los antiguos habían llegado a bautizar con nombres diversos y expresivos a los diferentes demonios que les afligían [14].

Hablamos de la Antigüedad, pero, como observa Diego Gracia, por lo menos hasta el siglo XVII podemos decir que «una cierta demonología es consustancial a toda la medicina» [15]. Y, desde luego, «Jesús no enseñó nada nuevo en materia de demonología: en este punto empleó el lenguaje de su tiempo, lenguaje que era naturalmente simbólico o, mejor, mítico» [16]. Es decir, para curar a un sordo, a un mudo, etc., Jesús hace lo único que en su tiempo podía hacer: ordenar a los demonios de la enfermedad que salieran de su cuerpo.

Me parece conveniente hacer una aclaración: como es sabido, en los últimos años se ha planteado la cuestión de si existe verdaderamente Satanás como un ser real o debe verse en él una personificación simbólica de las fuerzas del

---

[14] Cfr. GOLTZ, D., «Krankheit und Sprache»: *Südhoffs Archiv* 53 (1969), 225-269.

[15] GRACIA, D., «En torno a la historia de la enfermedad»: *Revista Católica Internacional Communio* 5 (1983), 427.

[16] GRELOT, P., «Los milagros de Jesús y la demonología judía», en (LÉON-DUFOUR, X., ed.) *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* Madrid, 1979, p. 73. Cfr. también BOCHER, O., *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr,* Stuttgart, 1970; IDEM, *Christus Exorcista,* Stuttgart, 1972.

mal [17]. Incluso la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe hizo público un estudio contrario a las nuevas teorías que había encargado a un experto, insinuando así que deben mantenerse las afirmaciones tradicionales sobre el Diablo [18]. Esa discusión no tiene por qué relacionarse con lo que hemos dicho aquí sobre los demonios de la enfermedad, puesto que se trata de un tema claramente distinto; y, desde luego, tampoco debe verse afectado por las escasas definiciones dogmáticas existentes, que, aunque a veces hablan indistintamente de «Satanás» y de «demonios» —incurriendo así en la confusión terminológica que antes indicábamos—, está claro que se refieren exclusivamente a Satanás, puesto que no le atribuyen las enfermedades, sino las tentaciones [19].

Cristo médico

Espero haber justificado suficientemente por qué deben sumarse las cinco expulsiones de demonios a las veinte curaciones que los evangelios atribuyen a Jesús.

Comprobamos así que las curaciones —un milagro poco frecuente y con escaso relieve en el Antiguo Testamento— acaparan la escena en los evangelios: veinticinco de los treinta y dos milagros atribuidos a Jesús fueron curaciones. No debe extrañarnos, entonces, que un anti-

---

[17] Alcanzaron especial difusión los tres libros de HAAG, H., *El Diablo, un fantasma,* Barcelona, 1972; *El Diablo; su existencia como problema,* Barcelona, 1978; *El problema del Mal,* Barcelona, 1981.

[18] SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Fe cristiana y demonología»: *Ecclesia* (16-23 agosto 1975), 1057-1065. Cfr. también RATZINGER, J., y MESSORI, V., *Informe sobre la Fe,* Madrid, 1985, pp. 149-160.

[19] La más explícita de todas las declaraciones está incluida en la Confesión de la Fe Católica del IV Concilio de Letrán contra los albigenses, y dice así: «El diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo» DS 800 (428). Véase también DS 457 (237) y 797 (427).

guo título cristológico, hoy casi olvidado, fuera el de «Cristo Médico» *(Khristós iatrós)*.

Es verdad que a menudo se espiritualizó dicho título: Cristo es el médico que cura «las enfermedades del alma» [20], «las heridas del príncipe de este mundo» [21], «la mordedura de la serpiente» [22], etc. Pero también se le llama «médico integral» [23], o bien «médico de las almas y de los cuerpos» (así, por ejemplo, San Agustín [24] y San Cirilo de Jerusalén [25]). Paul Tillich, con su concepción de la salvación como curación, podría ser considerado como el restaurador en la teología actual del Cristo «médico integral»: «Por lo que se refiere —dice— tanto al significado original de la salvación (de *salvus,* «curado») como a nuestra actual situación, quizá lo más adecuado sea interpretar la salvación como «curación» *(healing)*» [26].

Para Tillich, las enfermedades manifiestan, en última instancia, lo que metafóricamente llama «la enfermedad del ser» (la finitud); y las curaciones que lleva a cabo la medicina tienen, por tanto, un carácter fragmentario, están abiertas a «algo más» —la curación de la «patología de la finitud»—, pero son, no obstante, manifestación ac-

---

20 GREGORIO NISENO, *Sobre el Padrenuestro,* 4; PG 44, 1161 d.

21 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quis dives salvetur?,* 29; PG 9, 633 d.

22 ATANASIO, *Fragm. sobre Mat.,* 11, 27, 2; PG 25, 212 a.

23 *panarkês iatrós:* ATANASIO, *Oratio de Incarnatione Verbi,* 44, 2; PG 25, 173 c.

24 *Medicus animarum et corporum:* AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre el Evangelio de San Juan,* trat. 17, núm. 1; PL 35, 1534 (*Obras de San Agustín,* t. 13, Madrid, [2]1968, p. 394).

25 «El es el médico que cura los cuerpos y las almas *(iatrós psychôn kai sômatôn),* pues unas veces sana a los ciegos de su ceguera natural, dándoles además la salud a sus almas; otras, restituye como médico el andar a los cojos, y a la vez dirige los pasos de los pecadores a la penitencia...» (CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis décima a los iluminados,* 13; PG 33, 677 c [en CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis,* Madrid, 1985, p. 91]).

26 TILLICH, P., *Teología Sistemática,* t. 2, Barcelona, 1973, p. 218.

tual de la salvación escatológica, presencia actual del Reino de Dios, «signo de los tiempos»[27].

Permítaseme llamar la atención sobre las perspectivas que el título de «Cristo Médico» abre a nuestro tema: *Jesús, el «signo de los tiempos originario», era un Médico* y —como dice el Concilio Vaticano II— «recorría las ciudades y aldeas curando todos los males y enfermedades en prueba de la llegada del Reino de Dios»[28].

Todavía nos queda por ver algo muy importante: las curaciones milagrosas de Jesús eran signos del Reino de Dios, sí; pero ¿lo eran por el sustantivo (curaciones) o por el adjetivo (milagrosas)? De la respuesta que demos a esta pregunta dependerá que podamos o no extender la condición de «signos del Reino» a las curaciones que lleva a cabo la Medicina actual.

Signos y prodigios a la luz de la Biblia

A partir de Maimónides ha sido práctica habitual considerar que lo que da su valor de signo a un milagro es la *derogación de las leyes de la naturaleza.* Sin embargo, esta forma de pensar nos distancia notablemente del pensamiento bíblico, como mostrarán las tres consideraciones siguientes:

1. *Los antiguos no tenían la menor noticia del concepto moderno de leyes físicas,* ni en el sentido determinista que prevaleció hasta hace poco años, ni en el sentido estadístico de la Física actual.

Naturalmente, ellos habían observado la regularidad con que se producen ciertos fenómenos de la naturaleza, pero nunca pensaron que tuviera una explicación puramente física; creían que era Dios el que cada día producía «con sus manos» esa regularidad. Así pues, tan acción de

---

[27] Cfr. CARLOS, F. de, *La salvación como curación. El concepto de salvación en la teología y en la predicación de Paul Tillich,* Madrid, 1982 (tesis inédita).

[28] VATICANO II, *Ad gentes,* 12 b.

Dios era para ellos la regularidad como las interrupciones de la misma.

Para calificar algo de milagroso no podían discutir si se debía a causas naturales o no (y a lo mejor, aunque hubieran podido, no les habría interesado); les bastaba haber experimentado la presencia de Dios, a través de ese acontecimiento, de forma más intensa que de costumbre. Y así vemos que un suceso absolutamente cotidiano y natural, como una dirección del viento que resulta oportuna (cfr. Ex 10, 13; 14, 21; Num 11, 31), o la culminación victoriosa de una batalla antes de la puesta del sol (Jos 10, 12-14), era entendido como un «milagro». Incluso no tienen reparo en reconocer que el milagro puede ser creado por la lectura que cada espectador haga del acontecimiento. Por ejemplo, en Jn 12, 29, mientras unos oyen simplemente un trueno, otros dicen: «Ha hablado un ángel».

2. *Los autores del Nuevo Testamento admitían la existencia de signos del Reino de Dios que «no derogaban las leyes de la naturaleza» y de «derogaciones de las leyes de la naturaleza» que no eran signos del Reino de Dios* (naturalmente, después de lo que acabamos de explicar, ya sabemos en qué sentido tan impreciso debemos entender en lo sucesivo eso de derogar o no las leyes de la naturaleza).

Por una parte, tenemos el dato de que, entre los signos del Reino que enumera Mt 11, 5, junto a la curación de ciegos, sordos, cojos y leprosos, e incluso junto a la resurrección de muertos, aparece el anuncio del Evangelio a los pobres, que en absoluto deroga las leyes de la naturaleza.

Por otra parte, existe abundante documentación sobre la existencia de supuestas derogaciones de las leyes de la naturaleza fuera del ámbito cristiano a las que los autores neotestamentarios no parecían conceder valor de signo.

Los relatos de exorcismos, por ejemplo, son abundantísimos en la Antigüedad. Flavio Josefo relata el llevado a cabo por un judío llamado Eleazar en presencia de Vespa-

siano y todo su ejército [29]; se atribuyen muchos a Apolonio de Tiana [30] y a Luciano de Samosata [31]; el *Talmud* y los *Midrashim* han recopilado una fantástica colección de relatos milagrosos [32]; etc.

Sin duda, en caso de que los autores neotestamentarios hubieran tenido noticias de tales hechos, ni siquiera se habrían molestado en discutir su historicidad. De hecho, ellos no tuvieron dificultades en admitir que los fariseos arrojaran también demonios (cfr. Mt 12, 27; par. Lc 11, 19) y que Simón Mago o Elimas hicieran milagros (cfr. Hech 8, 9-10; 13, 8). Pero nunca se les pasó por la cabeza considerar que tales acciones pudieran ser signos del Reino de Dios. Lo prodigioso por sí mismo no significaba nada.

3. Por último, según el Nuevo Testamento, *Jesús se negó a hacer determinados prodigios;* lo cual carecería de explicación si fuera el prodigio en sí mismo lo que convirtiera a una acción en signo del Reino de Dios.

Resulta, a este respecto, muy ilustrativa la comparación del tipo de milagros que los Evangelios atribuyen a Jesús con los de otras colecciones ajenas a la Biblia; por ejemplo, las 70 inscripciones sobre tablas de piedra y los exvotos que se conservan en el templo de Esculapio erigido en el siglo IV a. C. en Epidauro, cerca de Corinto [33]:

En los evangelios no aparecen nunca milagros jocosos, como el narrado por la tercera inscripción del citado templo: Istmonike, que era estéril, pidió a Esculapio quedar

---

[29] JOSEFO, F., *Antigüedades Judaicas,* VIII, 2, 5. Sobre los exorcismos judíos, cfr. STRACK, H. L., y BILLERWECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* t. 4, München, 1928, pp. 533 y ss.

[30] FILOSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana,* Madrid, 1979, lib. III, cap. 38 (pp. 209-211); lib. IV, cap. 10 (pp. 231-233), cap. 20 (pp. 243-245), cap. 25 (pp. 250-254); lib. VI, cap. 27 (pp. 379-381).

[31] LUCIANO DE SAMOSATA, *Philopseudes.*

[32] Cfr. FIEBIG, P., *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters,* Bonn, 1911.

[33] Cfr. HERZOG, R., *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion,* Leipzig, 1931.

embarazada, y éste atendió su deseo; pero, dado que al cabo de tres años seguía embarazada sin haber logrado dar a luz, se decidió a volver al santuario, y allí Esculapio le hizo caer en la cuenta, durante el sueño, de que ella no había pedido un parto, sino solamente un embarazo.

En los evangelios faltan también los milagros lucrativos. En la cuarta inscripción del templo del Epidauro se constata que Esculapio indicaba durante la *incubatio* los honorarios que debía percibir; Jesús, en cambio, no sólo no pidió jamás ninguna recompensa por sus curaciones, sino que indicó a sus discípulos que debían obrar de la misma manera: «Gratis lo recibisteis, dadlo gratis» (Mt 10, 8).

Faltan igualmente los milagros punitivos, con los que, a juzgar por varias inscripciones (6, 11, 36, 47...), Esculapio castigaba la falta de fe o el impago de los honorarios. Según los evangelios canónicos [34], nunca los milagros de Jesús tienen el carácter de castigo o venganza; y cuando los discípulos hablan de pedir que baje fuego del cielo sobre un pueblo que no les había querido recibir, les reprendió con energía: «No sabéis de qué Espíritu sois, porque el Hijo del hombre no ha venido a perder a los hombres, sino a salvarlos» (Lc 9, 55).

Y, por último, Jesús no sólo nunca obra milagros para alcanzar fines inmorales o amores ilegítimos (al estilo de los que pueden encontrarse en el *Diálogo de Luciano de Samosata*) [35], sino que —«médico de cuerpos y almas», como decían los Padres— quiere que sus curaciones sean el punto de arranque para una conversión moral: «Estás curado; no peques más» (Jn 5, 14).

Tras esta comparación, podemos suponer que, según la mentalidad de Jesús, sus obras no serían signos del Rei-

---

[34] Hago esta salvedad, porque, como es sabido, los relatos apócrifos —que no entendieron en absoluto el significado de los milagros— cuentan a menudo extravagantes milagros punitivos. Cfr., por ejemplo, el Evangelio del Pseudo-Tomás en SANTOS OTERO, A. (ed.), *Los Evangelios Apócrifos,* Madrid, [2]1963, pp. 285-303.

[35] LUCIANO DE SAMOSATA, *Philopseudes,* 14.

no por tener carácter de prodigio, sino *por la liberación que representaban para los hombres,* y esa sería la razón por la que se habría negado siempre a hacer cosas simplemente prodigiosas que no fueran liberadoras. Recordemos la negativa a tirarse desde el alero del templo para ser recogido por los ángeles (Mt 4, 6-7) o a producir señales en el cielo (Mt 16, 1); incluso a Herodes, que esperaba asistir a una demostración de sus poderes, ni siquiera se digna dirigirle la palabra (Lc 23, 8-9).

Signos y prodigios a la luz de la tradición de la Iglesia

Aunque el estudio que acabamos de hacer deja suficientemente claro que para el Nuevo Testamento los milagros de Jesús no son signos del Reino por su condición de prodigios, sino por su condición de actos liberadores, será útil todavía repasar a grandes rasgos cómo entendió la Iglesia, a lo largo de su historia ya casi dos veces milenaria, el problema que nos ocupa.

San Agustín fue el primero que elaboró una doctrina sistemática sobre el milagro, que se encuentra reunida principalmente en los sermones sobre el Cuarto Evangelio [36].

Sin duda, a quienes estén todavía dominados por la mentalidad racionalista y apologética que ya hemos mencionado, lo primero que les llamará la atención es el grado en que San Agustín minimiza el aspecto de excepción del milagro. Según el Obispo de Hipona, Dios realiza actos dentro del curso normal de la naturaleza que no son menos admirables que los milagros; en realidad son incluso más admirables: en Caná, Cristo transforma muy poca

---

[36] Sobre la doctrina agustiniana del milagro, cfr. WOOGHT, P. de, «La notion philosophique de miracle selon saint Augustin»: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 10 (1938), 317-343; y «La théologie du miracle selon saint Augustin»: *Ibidem* 11 (1939), 197-222.

agua en vino, pero Dios continuamente hace que la lluvia produzca el crecimiento de las vides; Cristo multiplica unos pocos panes, pero Dios repetidamente hace que una espiga con muchos granos crezca a partir de un solo grano; Cristo vuelve a varias personas a la vida, pero Dios da diariamente la vida a muchas más [37].

Según San Agustín, los milagros no se distinguen de los acontecimientos naturales porque en ellos se despliegue ningún poder especial, sino porque su carácter insólito los hace más aptos para servir de signos y, de esta forma —aquí se extrema la paradoja—, pueden llamar la atención sobre la presencia de Dios que se manifiesta igualmente en los acontecimientos cotidianos:

> «Los milagros con los que (Dios) rige el mundo y gobierna toda criatura han perdido su valor por su asiduidad, hasta el punto de que casi nadie mira con atención las maravillosas y estupendas obras de Dios en un grano de una semilla cualquiera; y por eso se reservó en su misericordia algunas (semillas) para realizarlas en tiempo oportuno, fuera del curso habitual y leyes de la naturaleza, con el fin de que viendo, no obras mayores, sino nuevas, asombrasen a quienes no asombran ya las obras de todos los días. Porque mayor milagro es el gobierno del mundo que saciar a cinco mil hombres con cinco panes. Sin embargo, en aquél nadie se fija ni nadie lo admira; en éste, en cambio, se fijan todos con admiración, no porque sea mayor, sino porque es raro, porque es nuevo» [38].

La doctrina agustiniana sobre los milagros, que, como puede apreciarse, está en clara continuidad con la perspectiva bíblica, mantuvo su influencia hasta fines del siglo XII. En cambio, la escolástica medieval, bajo la influencia de la filosofía de Aristóteles, empezó a pensar

---

[37] AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, VIII, 1 (en *Obras de San Agustín*, t. 13, Madrid, [2]1968, pp. 224-225).
[38] *Ibidem*, XXIV, 1 (pp. 541-542).

más en categorías de causa-efecto. El punto de partida de este cambio de óptica puede rastrearse ya en el siglo XII en San Anselmo, pero se consuma con Santo Tomás de Aquino [39].

Es verdad que Santo Tomás menciona todavía las dos dimensiones en los milagros: «Una, la obra que se realiza, que ciertamente es algo que excede a las fuerzas naturales, y, según esto, los milagros se llaman "actos de poder" *(virtutes)*. Otra es el motivo por el que los milagros se realizan, que es la manifestación de algo sobrenatural, y, según esto, se llaman "señales" (*signa*)» [40]. Pero, desgraciadamente, a la hora de definir el milagro, margina por completo el aspecto de «signo» y considera tan sólo su condición de «prodigio»: «Se entiende por milagro aquello que se efectúa fuera del orden de toda la naturaleza creada *(praeter ordinem totius naturae creatae)*» [41].

Durante los siglos XVIII y XIX, bajo la influencia del racionalismo, se llevaría hasta el extremo la lógica de esa concepción, alejándonos cada vez más de la Biblia.

Podemos situar en la famosa «Carta sobre la Apologética» de Maurice Blondel [42] el nuevo punto de inflexión a

---

[39] Cfr. HOVE, A. van, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique,* París, 1927; HUBY, J., «De la finalité du miracle. À propos de deux textes de S. Thomas»: *Recherches de Science Religieuse* (1929), 298-305.

[40] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* 2-2, q. 178, a. 1 ad 3 (Madrid, t. 10, 1955, p. 569).

[41] *Suma Teológica,* 1, q. 110, a. 4c (t. 3-2, 1959, p. 895). O también: «Se llaman milagros aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas para nosotros *(unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas)*»: *Ibidem,* 1, q. 105, a. 7 (t. 3-2, p. 805).

[42] BLONDEL, M., «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique»: *Annales de philosophie chrétienne* 31 (1895), 337-347, 466-482 y 599-616; *Ibidem* 34 (1896), 131-147, 255-267 y 338-350. Cfr. LOCHT, P. de, «M. Blondel et sa controverse au sujet du miracle»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 30 (1954), 344-390.

partir del cual se ha ido volviendo lentamente al concepto bíblico de milagro.

Especialmente valiosa para juzgar el cambio que se ha operado desde entonces es la respuesta que dio la Comisión Redactora de la *Dei Verbum* a la pregunta de varios Padres Conciliares sobre cuáles eran las obras a través de las que Dios revelaba su presencia, y si se trataba exclusivamente de los milagros: «En el texto —contestaron—, las "obras" no se refieren sólo a los milagros, sino a todos los acontecimientos salvíficos» [43].

De las curaciones de Jesús a la ciencia médica

Así pues, podemos concluir que las curaciones milagrosas de Jesús fueron signos del Reino en cuanto curaciones, no en cuanto milagrosas, y, por tanto, también las curaciones que lleva a cabo la ciencia médica son signos del Reinado de Dios.

Más todavía: podríamos decir que las curaciones milagrosas de Jesús —por su condición de beneficios aislados— necesitaban multiplicarse para poder anticipar cada vez mejor ese momento en que Dios «enjugará toda lágrima, y no habrá ya muerte, ni habrá llanto» (Ap 21, 4). Sería tarea de la Medicina «institucionalizar el milagro»:

> «Si los milagros hubieran tenido una simple finalidad de beneficencia —dice León-Dufour—, no se comprende por qué Jesús no curó a todos los enfermos, ni resucitó a todos los hijos muertos prematuramente, etc.; ni por qué hoy, entre la multitud de los que van a Lourdes o piden una curación, son tan pocos los que reciben el favor esperado. Y es que el milagro no viene a sustituir el esfuerzo de los hombres (...). El valor del milagro se cifra en su relación con el Reino de Dios que es preciso proclamar e instaurar. Simboliza la actividad creadora y salvífica

---

[43] Modos inéditos, 5.

de Dios (...). El milagro, en su rareza e inconstancia, indica que no viene a suplantar el compromiso ordinario, sino a revelar la dimensión profunda de la acción» [44].

Así pues, los sanitarios legítimamente pueden escuchar, como si se dirigieran a ellas, las palabras de Jesús a los setenta y dos discípulos: «Sanad a los enfermos que están allí y decidles: la soberanía de Dios se ha acercado a vosotros» (Lc 10, 9).

De hecho, «la idea de crear establecimientos hospitalarios es fruto directo de la predicación cristiana» [45]. Ni en la Grecia clásica —a pesar de ser la patria de Hipócrates— ni en el mundo antiguo se conocían los hospitales, porque para los griegos, debido al culto exclusivo que concedieron al cuerpo y a la belleza física, «tanto el enfermo como el minusválido son vistos como un ser deforme a quien hay que relegar y menospreciar, cuando no destruir» [46].

TERCER MOMENTO: REFERENCIA DEL PRESUNTO SIGNO A SUS DESTINATARIOS

Seguiremos el mismo procedimiento que en los capítulos anteriores: recopilar en primer lugar las críticas que

---

[44] LÉON-DUFOUR, X., «Conclusión», en (LÉON-DUFOUR, X., ed.) *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* Madrid, 1979, p. 351. Me han venido a la memoria unos conocidos comentarios de Émile Zola: en Lourdes —decía— «Dios interviene como el médico supremo, se mofa de la conciencia y distribuye la felicidad a su antojo (...). La idea de que la Virgen elegía me tenía estupefacto; hubiera querido saber cómo su corazón de madre divina podía resolverse a no curar sino a diez enfermos de cada cien, ese diez por ciento de milagros establecido por las estadísticas del doctor Bonamy» (ZOLA, E., *Lourdes,* Madrid, 1975, pp. 67 y 266).

[45] RIERA, J., *Historia, Medicina y Sociedad,* Madrid, 1985, p. 380.

[46] *Ibidem,* p. 379.

hacen nuestros contemporáneos a la Medicina actual, y analizar después en qué medida afectan a la posibilidad de captar su condición de «signo de los tiempos».

Dichas críticas pueden agruparse en tres frentes: las desigualdades en la asistencia sanitaria, la deshumanización de la medicina y los daños iatrogénicos.

Desigualdades en la asistencia sanitaria

A partir del momento en que Grecia transformó la Medicina en *tékhn,* en arte de curar, el hombre empezó a considerar que podía y debía hacer algo para estar sano; pero la verdad es que todavía en el siglo XVIII se solía ver la buena salud como un don de la naturaleza o de Dios; algo con que algunos habían tenido la suerte de encontrarse y otros no.

Las discriminaciones en la asistencia sanitaria por razones económicas han existido siempre. En la Edad Media, Arnaldo de Vilanova distinguía sin ambages la existencia de una «medicina para ricos» y una «medicina para pobres», pero, con aquellos «galenos» de sangrías y sanguijuelas, la primera no daba mucha más salud que la segunda.

En cambio, los progresos de la Medicina que hemos estudiado en la primera parte de este capítulo permiten ver las cosas de otra manera. Si la buena salud es algo que, en cierta medida, puede fabricarse, ¿no tendrá sentido reclamar el «derecho a la salud»? Y, efectivamente, el Preámbulo de la *Constitución de la Organización Mundial de la Salud* afirma que uno de los derechos fundamentales del ser humano es «el disfrutar del más alto nivel posible de salud», y que «los gobiernos tienen responsabilidad de la salud de sus pueblos».

Sin embargo, el acceso de la población a la asistencia sanitaria es aún muy desigual, siendo todavía —como en

tiempos de Arnaldo de Vilanova— la variable económica la principal causa de discriminación[47].

Los frutos de esa discriminación en la asistencia sanitaria —que, sin duda, se suman a los producidos por la pobreza misma— están a la vista: María Angeles Durán ha comprobado que los españoles pobres que tienen que ser atendidos sanitariamente por la Beneficencia —estatal o privada—, tienen una salud muy inferior al resto de la población, y en las enfermedades infecciosas o parasitarias llegan incluso a triplicar la media nacional[48]. Y según el famoso estudio llevado a cabo en New Haven por Hollingshead y Redlich sobre «Clases sociales y enfermedad mental», entre los marginados sociales (lo que ellos llaman «Clase V») había 1.659 enfermos psíquicos por cada 100.000 personas: ¡el triple que las cuatro clases restantes![49].

Deshumanización de la medicina

El segundo motivo de malestar es la deshumanización de la medicina moderna. «¿Será exagerado decir que a la humanidad actual le duele la relación entre el médico y el paciente?», pregunta Laín. «Hasta bien entrado nuestro siglo —sigue diciendo el ilustre médico—, sólo excepcionalmente presentaba problemas esa relación»[50].

---

[47] Cfr. BLACK, D., y otros, *Inequalities in Health: Report of a Research Working Group,* London, 1980; CARO, G., *La Medicina impugnada. La práctica social de la Medicina en la sociedad capitalista,* Barcelona, [2]1977; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, B., *El capital humano en el sector sanitario,* Madrid, 1979; MIGUEL, J. M. de, *Health in the Mediterranean Regions: A Comparative Analysis of the Health Systems of Portugal, Spain, Italy and Yugoslavia,* Ann Arbor, Mich., 1976; NICOLÁS, C., *El derecho a la salud,* Madrid, 1983; PINILLA, E., y VIDAL, R., *Enfermos, médicos y hospitales,* Barcelona, 1977.

[48] DURÁN, M. A., *Desigualdad social y enfermedad,* Madrid, 1983, p. 152.

[49] HOLLINGSHEAD, A. B., y REDLICH, F. C., *Classi sociali e malattie mentali,* Torino, [4]1974, p. 217.

[50] LAIN ENTRALGO, P., *El médico y el enfermo,* Madrid, 1969, p. 9.

El genio griego sabía curar muy pocas enfermedades, pero tuvo el penetrante acierto de bautizar la relación entre el médico y el enfermo con el nombre de amistad —*philía*—, especificada como «amistad médica»; amistad «iatrificada», si vale decirlo así[51].

Tampoco Paracelso —ya en pleno Renacimiento— sabía curar muchas más enfermedades, pero dejó escrito que «el más hondo fundamento de la medicina es el amor. Si nuestro amor es grande, grande será el fruto que de él obtenga la medicina; y si es menguado, menguados también serán nuestros frutos»[52].

En cambio, hoy, los avances técnicos de la medicina han hecho batirse en retirada a numerosos males endémicos de la humanidad; pero es una experiencia cotidiana que, cuando la técnica pierde el corazón, se transforma en enemiga del hombre. Hoy, en la cadena sanitaria, cada servicio, cada facultativo y cada estamento se ocupa de una parcela de enfermo que, pese a todos los avances de la técnica, reclama una medicina plenamente personal y humana.

El hecho es que la comunicación entre el terapeuta y el paciente se reduce al mínimo, resultando así una suerte de «veterinaria para hombres». Según un estudio sociológico realizado en 1982 sobre una muestra de 2.400 enfermos repartidos por toda la geografía nacional, sólo un 13 por 100 de los hospitalizados se consideran adecuadamente informados sobre su enfermedad; sólo al 52 por 100 de los hospitalizados y al 37 por 100 de los domiciliados les pidieron su parecer sobre las exploraciones o tratamientos; sólo el 12 por 100 de aquellos con quienes se cometieron errores serios recibieron explicaciones suficientes sobre el

---

[51] Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *La relación médico-enfermo. Historia y teoría,* Madrid, 1964, pp. 39-59.

[52] LAIN ENTRALGO, P., *Antropología médica para clínicos,* Barcelona, ²1985, p. 356.

tema, etc. [53]. Esa falta de información podría estar ocultando en ocasiones experimentos llevados a cabo en los pacientes al margen de los principios deontológicos que deben regular la experimentación médica, tal como han sido recogidos en el Código de Nüremberg (1946) y en la Declaración de Helsinki (1964)...

Los daños iatrogénicos

Sin duda, es Ivan Illich quien ha planteado con más radicalidad este tema [54]. En su opinión, la humanidad actual está dominada por lo que él llama el «imperativo tecnológico»:

> «Llamamos 'imperativo tecnológico' a la idea de que si alguna hazaña técnica es posible en cualquier parte del mundo, hay que realizarla y ponerla al servicio de algunos hombres, sin importar en absoluto el precio que los demás miembros de la sociedad (e incluso ellos mismos) hayan de pagar por ello» [55].

Lo malo es que —en su opinión— siempre que la tecnología sobrepasa determinados umbrales, comienza a producir efectos contrarios a los que se buscaban. Y esto sería válido también para la asistencia sanitaria, que, a partir de cierto límite, se volvería *iatrogénica,* es decir, multiplicaría los daños de origen médico.

La *iatrogénesis* puede ser *clínica:* cuando, a causa de la asistencia médica, se producen dolor, enfermedad y muerte. «Cada vez es más frecuente —dice Illich— que los médicos digan a sus pacientes que han sido lesionados por medicación previa y que el tratamiento ahora prescrito se

---

53 EDIS (Equipo de Investigación Sociológica), *La Sanidad Española desde la perspectiva del usuario y la persona enferma,* Madrid, 1983, p. 258.

54 ILLICH, I., *Némesis médica,* México, 1978.

55 *Ibidem,* p. 368.

hace necesario por los efectos de la medicación anterior, que en algunos casos se administró con el fin de salvar la vida, pero mucho más a menudo para reducir el peso, tratar la hipertensión benigna, la gripe o una picadura de mosquito, o sólo para dar a la entrevista con el médico una conclusión mutuamente satisfactoria. En 1973, un alto funcionario del Departamento de Salud, Educación y Bienestar de los Estados Unidos pudo decir, al retirarse, que el 80 por 100 de todos los fondos encauzados por su oficina no proporcionaba ningún beneficio comprobable para la salud, y que gran parte del resto se gastaba para corregir daños iatrogénicos» [56].

La *iatrogénesis* puede ser *social* cuando la burocracia médica convierte la salud en enfermedad, generando nuevas y dolorosas necesidades de asistencia sanitaria, disminuyendo los niveles de tolerancia al malestar o al dolor —en Estados Unidos se consumen cada año 20.000 toneladas de aspirinas, ¡casi 225 tabletas por persona!— y aboliendo aun el derecho al cuidado de sí mismo, porque todo sufrimiento se «hospitaliza», de modo que los hogares se vuelven inhóspitos para realidades tan humanas como parir, sufrir y morir.

Sin duda, la *iatrogénesis* social alcanza su apogeo en la «danza de la muerte» que se establece alrededor del paciente terminal, con un costo que varía entre 500 y 2.000 dólares diarios. Hoy, la muerte socialmente aprobada es tan sólo aquella que ocurre cuando, después de infinitas indignidades y mutilaciones, el organismo no puede consumir ya ningún nuevo tratamiento. De esta forma —dice Illich—, «la frontera entre el médico y el empresario mortuorio se ha borrado. Las camas están llenas de cuerpos ni muertos ni vivos» [57].

Por último, la *iatrogénesis* puede considerarse *cultural* y *antropológica* cuando priva del derecho de ciudadanía a

---

[56] *Ibidem*, pp. 302-303.
[57] *Ibidem*, p. 134.

realidades tan inevitables como el dolor y la invalidez, el envejecimiento y la muerte.

¡Qué lejos quedan ya aquellos tiempos en que se aprendía a «morir con elegancia»! Según las crónicas, alcanzó especial fama el «Arte y Oficio de Saber Morir Bien» que editó William Caxton en 1491, formando parte de una serie de manuales relativos al «comportamiento gentil y devoto», que iban desde manejar un cuchillo de mesa hasta llevar una conversación, desde el arte de llorar y sonarse la nariz hasta el arte de jugar al ajedrez. Al acabar el siglo se habían hecho ya más de cien ediciones del mismo.

Hoy, en cambio, los niños de la clase media crecen en un ambiente que recuerda el intento del padre de Buda de proteger a su hijo de las dolorosas experiencias de la vejez, la enfermedad y la muerte. Carecemos de una cultura que incluya la aceptación consciente de dichos límites; y la razón es, sin duda, que se trata de realidades insoportables para una Medicina y una humanidad tan orgullosa como es la actual.

Los «signos de los tiempos» están siempre parasitados por antisignos

Analizando cuidadosamente las críticas que nuestros contemporáneos hacen a la sanidad moderna, podemos observar que no se refieren a los progresos de la Medicina en sí mismos, sino a defectos que han acompañado su aplicación. Ni siquiera la crítica de Ivan Illich —que podría dar la impresión de dirigirse directamente contra ellos— pretende de ninguna manera volver a la medicina de sangrías y sanguijuelas:

> «El poder destructivo de la sobreexpansión médica no significa, desde luego, que el saneamiento, la inoculación y el control vectorial, la educación sanitaria bien distribuida, la arquitectura saludable y la maquinaria segura, la competencia general en los primeros auxilios, el acceso igualitario a la atención médica dental y primaria, así como servicios complejos juiciosamente

> seleccionados, no podrían encajar en una cultura verdaderamente moderna que fomentara la autoasistencia y la autonomía» [58].

Podemos concluir, pues, que los progresos de la Medicina pueden ser considerados también como un «signo de los tiempos», igual que la lucha contra la pobreza y el ascenso de la conciencia democrática.

Pero, a la vez, las críticas que hemos tenido ocasión de considerar muestran algo que ya habíamos encontrado en los dos signos anteriormente estudiados y que, por desgracia, encontraríamos en cualquier otro que pudiéramos considerar: existen en nuestro mundo «signos de los tiempos», signos del Reino de Dios, pero *están siempre parasitados por antisignos* que dificultan su captación.

En este caso son evidentes:

— las discriminaciones por razones económicas en el acceso a los servicios sanitarios contrastan con el desinterés absoluto con que Jesús curaba a los enfermos;

— y la deshumanización de la Medicina contrasta con el hecho de que Jesús curaba *tocando* —con ese gesto tan expresivo de acogida que puede sugerir una conclusión de sesgo cartesiano: «Me acarician, luego valgo»— y era después, como decía el viejo título cristológico, «médico de cuerpos y almas»; se preocupaba por el bien integral del hombre sufriente que había encontrado en su camino.

---

[58] *Ibidem,* p. 291.

Conclusiones

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

1. Es normal entender por «signos de los tiempos» aquellos fenómenos que, a causa de su generalización y gran frecuencia, caracterizan una época. Aun reconociendo que esta acepción es muy importante, porque a través de tales fenómenos el creyente puede escuchar la voz de Dios, nosotros creemos que la expresión «signos de los tiempos» —de acuerdo con su significado bíblico (Mt 16, 1-3)— debe reservarse para los signos del Reinado de Dios. Los «signos de los tiempos» no son, por tanto, signos de los *tiempos actuales,* sino signos de los *últimos tiempos.* En consecuencia, no todos los rasgos característicos de una época son «signos de los tiempos», sino únicamente aquellos en los que se manifiesta la salvación.

2. Jesús de Nazaret fue el «signo de los tiempos originario»; y la Iglesia, por ser sacramento de Cristo, es hoy el signo de los tiempos por excelencia.

3. No obstante, existen también «signos de los tiempos» fuera de la Iglesia, porque:

— Si, en los planes de Dios, la creación estaba orientada desde el principio a la salvación, es en la creación entera (y no sólo en la Iglesia) donde deberán ser perceptibles signos de salvación, «signos de los tiempos».

— La historia particular de la revelación y de la salvación (es decir, la vida y obras de Jesús, así como su preparación en el Antiguo Testamento y su continuación en la Iglesia) no agota todas las acciones salvíficas de Dios —o, en nuestro lenguaje, todos los «signos de los tiempos»—, sino sólo aquellas que han sido interpretadas inequívocamente por la Palabra de Dios. Fuera de ella, en la historia general de la salvación, existen otros muchos «signos de los tiempos» que deberán ser descubiertos e interpretados con temor y temblor por los creyentes.

— Si el Reinado de Dios es universal, no puede ser sólo en la Iglesia (que intenta vivir ya ahora bajo el Señorío de Cristo), sino también en el mundo (que no se plan-

tea conscientemente tal cosa), donde deberá haber signos del Reino, «signos de los tiempos».

4. Los «signos de los tiempos» son *símbolos* y no meras *señales,* porque de alguna forma está presente en ellos lo significado (El Reino de Dios):

— Dado que el Reino de Dios *ya* ha llegado, los «signos de los tiempos» son más que meras señales.

— Dado, en cambio, que *todavía no* ha alcanzado su plenitud última, los «signos de los tiempos» son menos que la realidad significada. Están siempre bajo la «reserva escatológica» (Metz) y, como veremos más adelante, parasitados siempre por antisignos.

5. Los símbolos permiten acceder a determinadas dimensiones de lo real que no pueden captarse mediante el conocimiento conceptual. En consecuencia, antes de que llegue la «nueva tierra» y podamos contemplar la realidad sin velos, serán los «signos de los tiempos» la vía insustituible para conocer el Reino de Dios.

Criterios de discernimiento

Primer momento: Análisis sociológico del presente signo

6. Puesto que es la realidad intramundana de determinados acontecimientos, con toda su densidad histórica, la que puede ser «signo» del Señorío de Dios, el primer paso debe ser intentar analizarla según sus leyes propias, sin una sobrenaturalización prematura, que equivaldría a una mistificación.

7. Todo análisis de la realidad supone una teoría, consciente o inconsciente, que, a la vez que posibilita el análisis, lo condiciona. En consecuencia, *es peligroso depender de un único método de análisis,* bien sea éste marxista o funcionalista. Cada método permite descubrir ciertas dimensiones de lo real inaccesibles al otro, y será siempre conveniente confrontar las lecturas de la realidad procedentes de ambos.

Segundo momento:
Análisis teológico del presunto signo

8. Después de analizar sociológicamente un determinado acontecimiento característico de nuestra época, es necesario indagar si a través de lo que hemos podido conocer de él se manifiesta efectivamente el Señorío de Dios. En ese momento termina la tarea del sociólogo y comienza la del teólogo.

9. Para salvar los veinte siglos que nos separan de Jesús de Nazaret, el teólogo debe hacer posible una «conversación hermeneútica» (Gadamer) entre los datos que las ciencias sociales le han facilitado sobre el posible signo y todo el saber relativo al Reino de Dios que guarda la Iglesia en su tradición. Esa tradición, como es sabido, contiene al mismo tiempo la Palabra original de la Sagrada Escritura y el sentido que dicha Palabra ha ido desarrollando a lo largo de los siglos.

Se trata de hacer preguntas

— que la Escritura y, en general, la tradición de la Iglesia estén en condiciones de contestar;

— y que, por referirse a elementos esenciales del fenómeno analizado, permitan realmente calibrar su relación con el Reinado de Dios.

10. Si el teólogo no dispusiera de la prevaloración del acontecimiento que le ha facilitado la sociología, ni siquiera sabría cómo iniciar la «conversación hermenéutica» con la Escritura. Pero es necesario

— que sea consciente de sus propias anticipaciones, de modo que el texto de la Escritura aparezca claramente en su alteridad frente a ellas;

— y que reduzca al silencio sus deseos personales con respecto al resultado final de la «conversación hermenéutica», de modo que acepte modificar la valoración inicial, si fuera necesario, para someterse a la autoridad de la Escritura.

11. En la «conversación hermenéutica» la historia no se limita a aportar ejemplos para ilustrar una «doctrina» contenida ya en la Escritura, sino que precisamente la

«doctrina» surge del diálogo entre la historia y la Escritura. Podemos afirmar, en consecuencia, que *Dios habla a través de los acontecimientos* y que *la fe se alimenta leyendo la historia.*

Tercer momento:
Referencia del signo a sus destinatarios

12. La capacidad significativa de un símbolo no sólo depende de la adecuación del significante a lo significado, sino también de su adecuación a los destinatarios. Por tanto, después de haber analizado sociológicamente el presunto signo (primer momento) y haber estudiado teológicamente si puede considerarse una manifestación del Reinado de Dios en la historia (segundo momento), es necesario, por último, discutir el grado de acogida que puede esperar en un ambiente determinado.

13. Si Jesús de Nazaret —el «signo de los tiempos originario»— fue «signo de contradicción» (Lc 2, 23), es de temer que también los restantes signos de los tiempos provoquen división. Nunca faltarán hombres que «aprisionen la verdad con la injusticia» (Rom 1, 18). En consecuencia, de lo que se trata en este tercer momento es de indagar si el presunto «signo de los tiempos» tiene o no capacidad significativa en nuestro universo espiritual, si no para todos, sí al menos para aquellos hombres que no aprisionan la verdad con la injusticia.

LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS ESTÁN BAJO LA «RESERVA ESCATOLÓGICA»

14. Tanto la lucha contra la pobreza como el ascenso de la conciencia democrática y los progresos de la medicina han demostrado, tras la aplicación de los anteriores criterios hermenéuticos, ser «signos de los tiempos».

15. No obstante, de la misma forma que el trigo estaba mezclado con la cizaña en la parábola del Evangelio, mientras vivamos en este mundo los signos de los tiempos *aparecerán siempre parasitados por antisignos;* y, según

sea la mayor o menor importancia de éstos, pueden limitarse a enturbiar el signo o llegar incluso a oscurecerlo completamente.

16. La lectura de los signos de los tiempos no busca sólo comprender cristianamente lo que ocurre en el mundo, sino también orientar correctamente el compromiso de los creyentes para promover los diversos signos del Rei-no y purificarlos de los antisignos que los parasitan. La interpretación de los «signos de los tiempos» es, por tanto, una «hermenéutica de la praxis» (Schillebeeckx).

17. Debido a la resistencia que ofrece el mal al avance del Reinado de Dios, hay que rechazar por igual el *radicalismo utópico* de quienes pretenden consumar inmediatamente el estadio escatológico y el *pragmatismo conservador* de quienes consideran imposible cambiar la sociedad. La lentitud de los procesos históricos, aunque inevitable, se debe a nuestra culpa y necesita perdón.